د. باسم علي خريسان

ما بعد الحداثة

دراسة في المشروع الثقافي الغربي



آفاق معرفة متجددة
www.fikr.com

بسم الله الرحمن الرحيم

ما بعد الحداثة

دراسة في المشروع الثقافي الغربي

ما بعد الحداثة؛ دراسة في المشروع الثقافي الغربي/باسم علي خريسان .-دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦.-
٣٩٢ص ٢٥سم.
١-٣٠٣,٤ خ ر ي م ٢-العنوان ٣-خريسان
مكتبة الأسد

الدكتور باسم علي خريسان

ما بعد الحداثة

دراسة في المشروع الثقافي الغربي



مالك بن نبي
مشروع حضاري فعال
٢٠٠٦

الرقم الاصطلاحي : ١٨٢٨,٠١١

الرقم الدولي: ISBN: 1-59239-384-5

الرقم الموضوعي: ٨٢٠

الموضوع: النقد الأدبي

العنوان: ما بعد الحداثة

دراسة في المشروع الثقافي الغربي

التأليف: الدكتور باسم خريسان

التنفيذ الطباعي: دار الفكر - دمشق

عدد الصفحات: ٣٩٢ ص

قياس الصفحة: ١٧×٢٥ سم

عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد

ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية

فاكس: ٢٢٣٩٧١٦

هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ - ٢٢١١١٦٦

http://www.fikr.com/

e-mail: info@fikr.com

الطبعة الأولى

ذو الحجة ١٤٢٥هـ

كانون الثاني(يناير) ٢٠٠٦م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: ٤٩/١٣]

صدق الله العظيم



المحتوى

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

إهداء

الإهداء إلى (الله) سبحانه وتعالى.

الشكر والتقدير

بعد شكر الله سبحانه وتعالى والثناء عليه، أتوجه بالشكر إلى كل من مدّ إليَّ يد العون والمساعدة منذ البدء بمشروع الرسالة كالأستاذ الدكتور خليل إسماعيل المشرف الأول على الرسالة والأستاذ المساعد الدكتورة بلقيس محمد جواد المشرف الحالي، كما أتوجه بالشكر إلى الأستاذ الدكتور جهاد الحسني على رعايته العلمية، وإلى الأخ الدكتور خليل مخيف لدوره في قراءة الجزء الكبير من الرسالة، والأخ العزيز حارث محمد حسن على مساهمته في القراءة والترجمة، والإخوة علاء عبد الرزاق وسعد علي حسين على المساعدة في الترجمة، والأخ كريم الجاف لمساعدته في الحصول على العديد من المصادر، والأستاذ أبو عادل والأخ الأستاذ فهيم دخيل لمراجعتهما اللغوية، كما أتوجه بالشكر إلى كل من أسرة مكتبة العلوم السياسية وإلى أسرة الإنترنت في مركز الدراسات الدولية، وكلية العلوم السياسية والمكتبة المركزية.

ولايفوتني أن أتوجه بالشكر إلى أختي العزيزة عواطف علي خريسان وإلى والدتي الكريمة التي كانت خير عون وسند لي طوال سني دراستي، وإلى والدي العزيز، كما أشكر جميع زملائي، ولاسيما الإخوة أحمد وسهيلة ولمى في بيت الحكمة، لمساعدتهم في الحصول على العدد الكبير من المصادر المهمة. كما أشكر الإخوة في مكتب القمة على ما أبدَوْهُ من تعاون في تسهيل عملية استنساخ العديد من الكتب والمقالات.

كما أشكر جميع الإخوة والزملاء في سنوات الدراسة الطويلة، ومنهم الزميل والرفيق العزيز الأخ غسان عكلاوي والإخوة ناهدة وجاسم وإياد وحميد وأنور. كما أسجل شكري وتقديري وعظيم ثنائي إلى كل من مدّ لي يد العون داعياً الله لهم بالتوفيق في الدنيا والآخرة...

مقدمة

قد يكون لمصطلح (ما بعد الحداثة) جرس غير مألوف لدى الكثير منا، فالمصطلح جديد نسبياً، في الوقت الذي مازالت آذاننا تصمها طبول القديم - القديم، إن المثير والمهم في ما بعد الحداثة هو كونها مازالت مزيجاً من الحركية الواقعية والفكرية، شيء مازال عصياً عن أن يؤطر أو يحدد أو تعرف كينونته النهائية، ربما تكون عبوراً تاريخياً وانعتاقاً من قيود اللحظة التقويمية السابقة نحو فضاءات جديدة.. ولذلك هي ليست فلسفة نهائية، أو فكرة منتهية، هي ببساطة (ما بعد) شيء عرفناه، و(ما قبل) شيء سنعرفه.

وإذا كان لابد من مقدمة لهذه الدراسة، فلتكن عبارة عن خطوط عريضة تتجنب الإيغال في التفصيل للمحتوى كي لا تقيم سنداً لاستنتاجات مسبقة قد يستعجلها القارئ. إن الدراسة تتعاطى مع تحول فكري - اجتماعي غربي المنشأ والطابع والجذور، لكنه بأي حال عالمي التأثير؛ لأن عالمنا اليوم مازال عالم المركزية الغربية حيث تدور أجرام الجغرافية الأرضية حول المحور الحضاري الذي يكون اليوم ما ندعوه بـ(الغرب) اصطلاحاً، حتى لو كان هذا الاصطلاح قد انزلق خارج الفهم الجغرافي التقليدي.

إن الغرب اليوم هو فكرة بقدر ما هو واقع، وفي عالم أشيائه الأساسية الغربية، يكون التفاعل بين (الغرب) والآخر قاعدة التحول التاريخي الراهن،

ويكون ما ينتجه الغرب أساسياً لحركة هذا التحول وتوجهاته، كما لحركة الآخر غير الغربي وردود فعله. إن للطروحات الفكرية والتحولات المجتمعية في العالم الغربي أثراً واضحاً على الفكر الإنساني، ولاسيما عندما ندرك أن من مميزات الفكر الغربي منذ أن ظهر هذا المفهوم، التجدد ورفض الجمود، أو تقديس القديم والعمل على تفعيل آليات النقد والنقد المضاد، وفي ذلك تكمن أسرار ومفاتيح (ما بعد الحداثة) نفسها.

ومع العولمة وظهور ما يعرف بالقرية الكونية والفضاء الرقمي، والإمكانيات المتصاعدة لارتحال الوعي خارج حدود الجغرافية، وضغط الزمن في إطار التسارع التاريخي وقوانين التعجيل الوجودي الجديدة، لابد أن يتصاعد تأثير الطروحات المجتمعية والفكرية الجديدة في الغرب على الأطر الأيديولوجية والفلسفية كما على واقع المجتمعات غير الغربية، ولابد لهذه المجتمعات ونخبتها المستهلكة والمنتجة للسلع الفكرية والثقافية من أن تجتهد بحثاً لفهم ما ينتجه الغرب، والمبادرة لخلق آليات التعامل معه إيجاباً أو سلباً، بحسب طبيعة المنتج الغربي، والمنظور الاجتهادي الذي نتبناه لفهمه.

الفرضية

لذا تنطلق الدراسة من فرضية أن ما بعد الحداثة هي حركة فكرية غربية تستند إلى تفاعل بين المعطى الواقعي بمكوناته الاقتصادية والاجتماعية والتقنية، والمعطى الإدراكي بتفرعاته المعرفية والإيديولوجية، وأن تأثير هذه الحركة يتجاوز حدود الغرب إلى العالم ككل.

المنهجية

وقد سلكت الدراسة في بحثها للموضوع، طريقة الاستقراء الفكري، التي تؤكد على الانتقال من الجزء إلى الكل، كما اعتمدت منهجاً تاريخياً - فكرياً في

تناول تطور الحركة الفكرية المجتمعية للحضارة الغربية - الأوربية، من خلال العلاقة بين حركة الفكر والواقع، ومخرجات تفاعلها.

الهيكلية

الهيكلية التي اعتمدت في البحث قامت على تقسيم البحث إلى أربعة فصول تمثل الثلاثة الأولى منها أربع حلقات فكرية متتابعة ومتداخلة في الفكر الغربي، كل حلقة مكملة للأخرى ومسهمة في بنائها، حيث عالج الفصل الأول موضوعي الحداثة والبنيوية، وذلك في مبحثين.

تناول الأول الحداثة من حيث الجذور والمعنى والآثار والأبعاد.

أما المبحث الثاني فقد ركز على الحركة البنيوية كحركة فكرية حاولت العمل على معالجة الانسدادات التي وصلت إليها الحداثة على صعيد الفكر والعمل.

أما الفصل الثاني فقد كُرّس لدراسة موضوع ما بعد البنيوية (التفكيكية) من خلال مبحثين؛

الأول تناول الثورة الطلابية في العالم، وبالأخص في فرنسة، وأثرها في بروز الحركة التفكيكية.

والثاني تناول ما بعد البنيوية من حيث المفهوم والمعنى والآثار، كونها تمثل المرتكز أو المرجعية الفلسفية لحركة ما بعد الحداثة، في حين جاء الفصل الثالث لدراسة ما بعد الحداثة من حيث المفهوم والمعنى واختلافها عن الحداثة، وأبرز المدارس الفكرية فيها، كالمدرسة الفرنسية - الألمانية - الأمريكية، في حين خصص الفصل الرابع للوقوف على أبرز تلك الأبعاد والتحديات التي يطرحها ما بعد الحداثة اليوم على المجتمعات الغربية بصورة مباشرة وعلى غيرها بصورة غير مباشرة، فكان المبحث الأول متعلقاً بدراسة الأبعاد والتحديات الثقافية

- الفكرية لما بعد الحداثة، والثاني بدراسة الأبعاد الاجتماعية - النفسية، والثالث بدراسة الأبعاد السياسية - الإيديولوجية، والرابع بدراسة الأبعاد الاقتصادية.

وإذا كان لابد من كلمة عامة بشأن الموضوع نود الإشارة إلى حداثة الموضوع ليس في العراق أو العالم العربي أو دول الجنوب، بل حتى لدى الكثير من الدول المنتمية للحضارة الغربية، مما يجعل مسألة معالجته أمراً ليس بسهل، خاصة إذا ما عرفنا أن تناول الموضوع في مجال العلوم الإنسانية لايزال حديثاً في المجتمعات الغربية مما يزيد تلك الصعوبة.

وما هذه الدراسة إلا محاولة بسيطة في هذا الميدان نرجو، بعد التوكل على الله سبحانه وتعالى، أن تعزز بمحاولات أخرى أكثر عمقاً وشمولية.

الفصل الأول

الحداثة والبنيوية

- المبحث الأول- الحداثة
- المبحث الثاني- البنيوية



المبحث الأول

الحداثة

حدد بعض الدارسين[1] عام ١٨٥٠ بداية رسمية للحداثة على اعتبار أنها سميت في تلك الفترة، لكن الكتاب والمفكرين اختلفوا في بدايتها كحركة مجتمعية حيث، دأب الباحثون على طرح مجموع من التساؤلات يمكن تفريعها إلى سؤالين اثنين هما: إذا كانت الكلمة اللاتينية (الحديث) modernus قد ظهرت في القرن الخامس للميلاد[2] والكلمة الفرنسية (حداثة) Modernite قد ظهرت بعد ذلك بحوالي عشرة قرون، فمتى ظهرت الحداثة تعبيراً عن رؤية خاصة للوجود والفكر والمجتمع؟ ومتى اختفت أو ستختفي؟. المتأمل لهذه الأسئلة يلاحظ أنه بإزاء مشاكل خلافية يصعب حلها، فالمفكر الأمريكي البرجماتي (ريتشارد رورتي) يلحق الحداثة بفكر ديكارت (القرنان ١٦/١٧ الميلاديان) والمفكر الألماني (يورغن هابرماس) يربطها بعصر الأنوار (القرن

---

(١) هما دونرفال وشارل بودلير، وللمزيد بشأن دور بودلير في دراسة الحداثة انظر: مارشال بيرمن، حداثة التخلف تجربة الحداثة، قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٣، ١٢٣-١٥٩.

(٢) وذلك لفصل الحاضر المسيحي، الذي كان قد صار للتو رسمياً، عن الماضي الروماني الوثني: هابر ماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، بيروت: دار النهار، ٢٠٠٢، ص١٦.

الثامن عشر الميلادي)، والناقد الأدبي الأمريكي (فريدريك جيمسون) يحدد تاريخ ميلادها في النصف الأول من القرن العشرين[١].

في حين نجد (سمير أمين) لا يعطي تحديداً زمنياً لنشأة الحداثة بل تحديداً فلسفياً حيث يقول: «كانت الفلسفات القديمة، السابقة على الحداثة، ذات طابع ميتافيزيقي فكانت هذه الفلسفات تؤكد أن هناك نظاماً يحكم الكون، ويفرض نفسه على الطبيعة والمجتمعات والأفراد، فأقصى ما كان يمكن أن يحققه البشر - فرادى وجماعات - إنما هو اكتشاف أسرار هذا النظام، بواسطة صوت الأنبياء وإدراك الأحكام الميتافيزيقية المضمرة، فالطاعة لها، نشأت الحداثة عندما تخلى الفكر الفلسفي عن هذا الإرث، فدخل البشر في فلك الحرية ومعها القلق، وفقد الحكم طابعه المقدس، وصارت ممارسات الفكر العقلاني تنعتق من الحدود المفروضة عليه سابقاً، فأدرك الإنسان منذ هذه اللحظة أنه هو صانع تاريخه، بل إن العمل في هذا السياق واجب، الأمر الذي يفرض بدوره ضرورة الخيار»[٢].

هذه تصورات لبداية الحداثة تقدم تحديداً مبتسراً لكونها تربط الحداثة بتاريخ معين أو بفكرة أو مفكر، في حين نرى أن الحداثة هي عملية مجتمعية واسعة النطاق احتاجت إلى فترة طويلة حتى تصل إلى ما وصلت إليه.

فهي لم تكن وليدة لحظة معينة، وإنما تعود إلى مراحل تاريخية عديدة، أسهمت في تشكيلها وبلورتها في شكلها الحالي، هذه المراحل التاريخية تحدثنا

(١) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ترجمة محمد الشيخ وياسر الطائري، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٦، ص١٠.

(٢) سمير أمين، مناخ العصر - رؤية نقدية، في كتاب العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي، تحرير د. عبد الباسط عبد المعطي، مصر: مكتبة مدبولي ١٩٩٩، ٣٦-٣٧.

بأن المشروع الثقافي الغربي قبل أن يبلغ ما بلغه مع الحداثة، كان جنيناً أسهمت مجموعة من العوامل والمسببات المتنوعة في إنضاجه[١].

فالحداثة كمشروع ثقافي طموح عملت المجتمعات الأوروبية في صناعته ليكون وليد هذه المجتمعات، وليد نفسيتها وروحها وليد كيانها المادي، وليد صراعها وسلمها مع الذات والآخر، وليد معاناتها وآمالها، وليد أرضها ومائها، وليد كل شيء فيها، وإذا أردنا الإجمال نقول: إنه وليدها الشرعي، وإنه في الأساس يخاطب الإنسان الأوربي، لكونه نبع من نفسيته ونما في بيئته.

أولاً- البيئة الأوربية ما قبل الحداثة

فالبيئة الأوربية بكل أبعادها وتفاصيلها قدمت السبل والأسس التي مكنت لهذا المشروع الثقافي أن يشكل نفسه بصورته الحالية. فأوروبة قبل حداثتها هذه كانت تعيش في أطر ومرجعيات وبيئة مغايرة لمرحلة الحداثة، وكانت تلك البيئة محكومة بمجموعة من البنى والأنساق الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بل حتى النفسية، كانت قد أعطتها الصورة التي كانت عليها في تلك الفترة، هذه الفترة من التاريخ الأوربي، لايمكن أن تحسب في تأثيرها انطلاقاً من البعد الزماني والمكاني فقط، بقدر ما كان للأطر والبنى المختلفة والمرجعيات المذهبية دورها البارز والمؤثر فيها، فهي التي كانت وراء تحديد نظرة الإنسان للوجود وغايته وأصل المعرفة والأخلاق، والتي في ضوئها تتحدد علاقة الإنسان مع الطبيعة والإنسان والمجتمع، أي تتحدد طبيعة وشكل البنى الفوقية في مختلف مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.. إلخ[٢].

---

(١) انظر: مارشال بيرمن، حداثة التخلف تجربة الحداثة، مصدر سبق ذكره.

(٢) Clint Brown, Dangerous "isms".

والناظر إلى تلك الفترة يرى أن المرجعية الدينية هي الأصل في تحديد تلك النظرة، فالدين في تلك الفترة كان له الدور الرئيس في تشكيل الأطر والأنساق العامة التي تحكم الحياة الإنسانية، فالله أصل الوجود والمعرفة والأخلاق، وفي ضوء ذلك تم صياغة جميع مجالات الحياة المختلفة، فالكنيسة تبرز لتحتكر لنفسها موقع الصدارة في المجتمع، لكونها تعتبر نفسها المفسر والمثل الوحيد للدين في تلك الفترة، أو هي بمثابة ظل الله في الأرض مما يعطيها كامل الحق في تسيير المجتمع[١]، حيث كانت تتدخل في صياغة كل شيء من عقود الزواج إلى عقود التجارة إلى الزراعة والتربية والتعليم[٢] لذا نجد عالم الاجتماع «بيتر بيدغر» يصف تلك المرحلة (قبل الحداثة) «بأنها المرحلة التي عاشت فيها أوروبة في ظل نصوص مقدسة، أي عندما كانت الكاتدرائية تسيطر على المدينة الرئيسية، وكانت المطرانية تسيطر على المدينة الأصغر»[٣].

هذه السيطرة للكنيسة بداءة واضحة في سعي الكنيسة إلى إخضاع الأمراء والملوك لسيطرتها من خلال إضفائها صفة القدسية عليهم لكون النظرية السياسية التي سادت لفترة من الزمن تؤكد على أساس أن الحكم من الرب لإشباع مطامح الجنس البشري، فصارت طاعة الرب هي طاعة الملك والأمير، وحكم الأخير هو حكم الرب[٤] والكنيسة هي الرب أو من يمثله

---

(١) قلم التحرير، الحداثة في الفكر الغربي: جذورها وآثارها، مجلة الإيمان، العراق: أربيل، السنة الثالثة، العدد٨، ٢٠٠١، ص١٢٥.

(٢) محمود منقذ الهاشمي، الكارثة المنتصرة: التيارات الأصولية في الفكر الغربي المعاصر، في كتاب العنف الأصولي: نواب الأرض والسماء، لندن: رياض الريس للكتب والنشر ١٩٩٥، ص٢٦٠.

(٣) Jeff Fountain, Post - Modernity: Aglobal Weather Change? http://www.hfe-org/resource/ articals/postmod.htm.

(٤) عادل عبد المهدي، في إشكالية الإسلام والحداثة، بيروت مؤسسة الأعراف للنشر ١٩٩٨، ص٧٧.

على الأرض، مما يعطيها الحق في ذلك، حتى أن الحروب كانت تشن باسم الدين والسياسات الحكومية يصادق عليها من قبل الدين (الكنيسة)[١].

ووجدت الكنيسة في الإقطاع الذي كان يمثل الجانب الاقتصادي في المجتمع الزراعي، والذي إليه تعود قيادة دفة الاقتصاد في تلك الفترة خير سند لها، ومن التحالف الذي نشأ في تلك الفترة بين الكنيسة والإقطاع، أخذ المجتمع نمطه في الحياة، الذي يستند أساساً إلى إلغاء الإنسان ودوره في الحياة وجعله موضوعاً أو شيئاً من الأشياء العديدة التي كان يمتلكها ذلك التحالف، فالكنيسة وجدت بالإقطاع خير سند مادي يساعدها في لعب دور فاعل ومؤثر في الصراعات السياسية والاجتماعية ضد الأمراء والملوك. والإقطاع وجد في الكنيسة خير سند روحي يسانده في إخضاع الفلاحين وإبقائهم في إطار نمط اقتصادي يخدم مصالحه ومن ثم الكنيسة[٢]، لذلك كان الإنسان في تلك الفترة يعيش في عالم لا يملك فيه أي شيء، ولا يعرف من هو، وما دوره في الحياة، والعقل لم يسمح له في التعبير عن نفسه مادام الإرهاب الذي تمارسه الكنيسة باسم الدين، تحت دعاوى حمايته من الزندقة والانحراف حاضرة في الأذهان والنفوس، والعلم كان حكراً على رجال الدين ومفسريه الذين جعلوا من (اللاهوت علماً للعلوم، وجعلوا من جميع المعارف الممكنة استطالات لـ (العلم الوحيد - اللاهوت)[٣] وكذلك الطبقة الأرستقراطية التي كانت تحتكر كل شيء حتى المعرفة، مادامت هي الذات والآخر هو الموضوع، أو هي السيد

---

(١) محمود منقذ الهاشمي، مصدر سبق ذكره ٢٦٠.

(٢) انظر: د. علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: الزهراء للأعلام العربي ١٩٨٦، ص٢٤٧.

(٣) فيصل دراج، ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة، مجلة الكرمل، فلسطين: دار الشروق، العدد ٥٤، شتاء ١٩٩٨، ص٧٣.

والآخر هو العبد(١)، حيث كانت علاقة السيد والعبد هي الأساس الاجتماعي الذي يحكم الإنسان في تلك الفترة، فهو إما يولد عبداً فيسجن في ذلك أو يولد سيداً يتحكم في الآخرين دون أي حراك اجتماعي، والفرد كان ينتمي في تلك الفترة إلى كيانات وطوائف دينية واجتماعية تحدد وجوده، فهو لم يعرف بعد الانتماء إلى كيان الدولة الذي يقوم على المواطنة أساساً للانتماء(٢). هذا إلى جانب المنهج الأرسطي - القياسي الذي حكم المعرفة في تلك الفترة، حيث اعتمد من قبل الكنيسة أداةً في إثبات الحقائق الدينية ليسود هو الآخر(٣)، إلى جانب الإطلاقية المميتة التي كانت قد حكمت المجتمع، إطلاقية الخير والشر، الحب والكراهية، العقل واللاعقل، الكفر والإيمان، الأبيض والسود، هذه الإطلاقية التي تعطي لمن يمثل الأبيض الحق بممارسة مختلف سبل الإقصاء السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي، والنفسي للآخر المخالف، مادام هو من يمثل المرجعية التي تحكم الحياة، ويرى في ذلك صواباً، في حين لم يعرف المجتمع النسبية في تلك الفترة.

وإذا تعمقنا أكثر في الطبيعة الاجتماعية - الثقافية التي كانت تحكم ذهنية الإنسان والمجتمع في تلك المرحلة، نلاحظ أن المجتمع كان أسير القوى غير العقلية والدينية الصحيحة، فهذه المجتمعات كانت تعتقد بالأساطير والخرافات والسحر، وكانت القدرية والجبرية هي التي تحكم سلوك الإنسان اليومي، فهو يخشى الخروج عمّا اكتسبه من بيئته أو محيطه الاجتماعي، ليس فقط لكون ذلك قد يؤدي به إلى الإقصاء الاجتماعي، وإنما

(١) The Enlightenment, http://www. google.com, file://A:/tty2.htm.

(٢) د. نوال السعداوي وهبة رؤوف عزة، المرأة والدين والأخلاق، سورية: دار الفكر ٢٠٠١، ص٣٠٨.

(٣) The Enlightenment, http://www. google.com, file://A:/tty2.htm,OP.CIT.

للدور الذي تلعبه هذه المنظومة الثقافية من أهمية في حياة الفرد، فهي التي تزوده بالزاد النفسي الذي يمكنه من العيش في تلك الفترة التي لا يجد نفسه فيها أكثر من شيء عديم الإرادة، من خلال الاعتقاد بأن ما يعيشه الإنسان من بؤس قدر إليه من قوى خارجية لا يملك تجاهها إلا الخضوع[١].

هذا جزء من الصورة التي كانت عليها المجتمعات الأوروبية في تلك الفترة التي تمثل لمشروع الحداثة ما قبله، أي ما قبل الحداثة التي تستمد وجودها قبل تسميتها منه، فهو يجعلها فترة سابقة للحداثة لتكون الحداثة هي الأخرى سابقة لما بعد الحداثة التي يسير فيها المجتمع الغربي اليوم والتي هي الأخرى تستمد وجودها وتسميتها منه، لنكون أمام تقسيم ثلاثي المراحل للتاريخ الأوروبي، ما قبل الحداثة، الحداثة، ما بعد الحداثة.

ثانياً- التحولات المكونة للحداثة

إذا كنا قدمنا وصفاً مبتسراً لما قبل الحداثة، ونسعى للوصول إلى وصف غير مبتسر لما بعد الحداثة، ألزمنا بالحديث عن الحداثة التي تشكل المرتكز الأساسي في المعادلة المطروحة.

خاصة والحداثة في إطارها الغربي لم تعد المرجعية الفكرية التي تحكم الغرب فقط، حيث أخذت بفعل عوامل عديدة، تفرض نفسها على مجتمعات العالم المختلفة لتشكل تحدياً جديداً لها. وعند البحث في الحداثة نجد أن هذا المصطلح يتميز مثل غيره من المصطلحات، في أنه يستدعي الكثير من الأسئلة والإجابات المتعددة، المرتبطة بميزة هذا المصطلح وواقعه الاجتماعي والحضاري[٢].

---

(١) انظر: د. علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سبق ذكره ٢٤٥-٢٥٩.

(٢) محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، بيروت: المركز الثقافي العربي ١٩٩٨، ص٣١.

فالحداثة حركة فكرية جديدة في التاريخ الأوروبي تقوم أساساً على محاولة إبدال المرجعية الفكرية التي تحكم السلوك الإنساني في الحياة، فالعقل الأوروبي الذي استطاع الإفلات من قبضة الكنيسة والإقطاع، وجد نفسه أمام حل واحد لا ثاني له إذا أراد تغيير الواقع القائم في تلك الفترة، هذا الحل يكمن في تغيير المرجعية التي تحكم الحياة، فوجد نفسه أمام الكنيسة التي تتكلم باسم الدين[١]. وذهابه إلى ذلك لكونه وعى التغيير والتقدم والتحرر فإذا كان التغيير والتقدم سنه من سنن الحياة لم يكن إنسان أوروبة العصور الوسطى يعيها، فمع الحداثة أخذ يعي ذلك[٢].

فذهب في أول الأمر نحو تجريد الكنيسة من هيمنتها على الدين أو بالأحرى تحرير الدين من هيمنة الكنيسة، لتبرز حركة الإصلاح الديني هذه الحركة، وإن كانت بمثابة العودة إلى الخلف لكونها تتعامل مع الدين، فهي في الأصل كانت ثورة للاهوت المعقلن ضد لاهوت الكنيسة المعتقل للعقل، ثورة لاهوت الحرية ضد لاهوت الظلم، ثورة لاهوت الإنسان ضد لاهوت الكنيسة، لتمثل بذلك حركة اجتماعية - سياسية ضد انحرافات الكنيسة ورجالاتها، تهدف الانتقال بالدين من الكنيسة إلى الفرد، ليصبح كل إنسان يمتلك الحق في قراءة الدين قراءة خاصة به خارج قراءة الكنيسة، لتخسر الكنيسة بذلك أهم امتياز لها، وهو احتكارها لتفسير الدين، إذ اعتبر الدين مسألة شخصية بين الخالق والمخلوق، ولا حاجة لوجود الكنيسة وسيطاً في هذه العلاقة، وأعلن الإصلاح الديني عن «حرية الإيمان تعبيراً عن حرية المسيحي، فالحرية السياسية لا تبدأ إلا بالحرية الدينية، ورفض سلطة الكنيسة الدينية والدنيوية،

---

(١) Clint Brown, Dangerous "isms" I-Modernism, OP.CIT.

(٢) سمير أمين، مناخ العصر - رؤية نقدية، مصدر سبق ذكره ٣٦.

وتجرأ على السلطة باسم حرية المسيحي، وأعلن استقلال الإنسان عقلاً وإرادة، فهماً وسلوكاً»[١].

وفي هذا الصدد يرى (ماكس ويبر): «أن الكاثولوكية الرومانية خاصة، والديانات الشرقية بشكل عام (الهندوسية والبوذية) هي ديانات (العالم الآخر)، إذ تؤكد مذاهبها على التأمل الديني والحياة الأخرى، في حين أن البروتستانتية على العكس من ذلك - تعد دون منازع ديانة (هذا العالم). فقد ألغت التمييز بين الكنيسة والعالم، وبين الدير وساحة السوق، وأعلت من شأن الجهد البشري، وأنشأت ما يسمى بـ(أخلاقيات العمل) فصار كل نشاط يقوم به المتدين البروتستانتي يدخل في مجال العمل الديني الذي يثاب عليه: قال ويبر: «إن هذه النظرة، بالرغم من كونها لم تكن عن قصد أو تصميم، إلا أنها أسهمت في تطوير الرأسمالية الصناعية»[٢].

وإن تأثير حركة الإصلاح الديني (البروتستانتية) لم يقتصر على بروز رؤية للدين مغايرة لرؤية الكنيسة (الكاثوليكية)، وإنما حفز الكنيسة الكاثوليكية، على الرغم من الصراعات العديدة التي خاضتها ضد البروتستانتية، على تجديد أو إصلاح نفسها بصورة ذاتية من أجل البقاء ومجاراة حركة التغيير الواسعة التي أخذت تجتاح أوروبة في تلك الفترة، حيث «صار على الدين أن يتكيف مع المنظور الحديث للعالم بحيث يصبح عقلانياً ويتجرد من العناصر ما فوق الطبيعية ويختزل نفسه إلى مجموعة من الافتراضات الأخلاقية. الدين الحديث هو دين كوني: متفائل طبيعي، إنساني، ديمقراطي، أخلاقي، تقدمي،

---

(١) د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ٢٠٠٠، ص١٦٧.

(٢) نقلاً عن: عز الدين عبد المولى، في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، مجلة إسلامية المعرفة، ماليزيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد الرابع ١٩٩٦، ص٩٨.

اجتماعي، وقليل التورط بالأسئلة التي لا يمكن الإجابة عليها تجريبياً، وطرق المعرفة والاعتقاد الوحيدة المقبولة في الأنموذج الحديث للدين هي تلك المتوافقة مع المنهج العلمي التجريبي، وفي الدين الحديث، تصبح المشاعر والعواطف القوية والتجارب الحدسية والصوفية وما يمكن أن يوصف بالتسامي الروحي أموراً مشكوكاً بها؛ لأنها شديدة الذاتية، ومن ثمّ ليست عقلانية، ويرفض الدين الحديث اعتبار المسائل المتعلقة بالروح أو النفس موضوعاً ممكناً للمعرفة، فهناك أسئلة معينة لا يمكن حسابها في الإطار المفاهيمي للحداثة»[١].

هذه صورة الدين الكنسي الجديد الذي حاولت الكنيسة (الكاثوليكية) بها أن تتلمس له دوراً في مرحلة الحداثة.

وإلى جانب حركة الإصلاح الديني هذه، برزت حركة النهضة، التي قام بها الفلاسفة والمفكرون التي كانت تسعى لإخراج المجتمعات الغربية من تلك الأنماط والبنى الفكرية التي كانت سائدة في السابق التي ظهرت في البداية بشكل نهضات أدبية وعلمية ودينية، وكان لها من آثار سياسية واجتماعية الكثير[٢]، ويجب ألا يفهم من ذلك إهمال الأصل الفلسفي للحضارة الغربية، فقد كانت حركة النهضة ترمز إلى «جدلية العودة والتجاوز، عودة إلى ما هو عقلي وفلسفي في الحضارة اليونانية القديمة وتجاوز الاعتقادات الدينية البالية التي لا تمت بصلة إلى النصوص المقدسة التي كانت الكنيسة تسهر على ترويجها لتدعم هيمنتها المطلقة على الحياة»[٣].

---

(١) REV. SUZANNE MEYER, Unitarian Universalim and the Post Modern, Radford, virginia, July-20-1996:http:// www3. edgenet. net/ Fearpenter/ meterpst.html.

(٢) أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة: عرض ونقد، مصر: مطبعة الإيمان ١٩٩٨، ص٤٠.

(٣) د. فتحي التريكي والدكتورة رشيدة التريكي، فسفة الحداثة، بيروت: مركز الإنماء القومي ١٩٩٢، ص٢٩.

لذلك اتجهت الحداثة مع حركة النهضة من التمركز على الخالق في السابق، إلى التمركز على الإنسان، وبدلاً من الوحي بوصفه مصدراً للمعرفة والأخلاق أصبح العقل والتجربة مصدر المعرفة والقيم[١]، لذلك وجد منهجان في الفكر، المنهج التجريبي الذي جاء به (بيكون ١٥٦١-١٦٢٦) والمنهج العقلي لـ(ديكارت ١٥٩٦-١٦٥٠) الأول يؤكد على التجربة[٢] والحس مصدراً للمعرفة في حين يؤكد الآخر على العقل مصدراً أساسياً.

هذه المناهج في التفكير كان لها تأثير في تحديد الرؤية لدور الإنسان فـ(بيكون) يرى أن الإنسان في الأصل فاعل، ومن ثم فعله يدل على وجوده[٣]، في حين (ديكارت) يرى أن الإنسان مفكر في الأصل، وفكره يدل على وجوده. حسب مقولته الشهيرة: «أنا أفكر إذن أنا موجود»[٤].

لكن هذا لا يعني أن تأثير الدين في الحياة قد اختفى بصورة نهائية، حيث ظل هذا التأثير يساير مشروع الحداثة، فكيف يختفي وهو كان المرجعية الرئيسية في الحياة الإنسانية الأوروبية ولفترة طويلة، وإن حدث في هذه المرحلة تراجع في دوره، مقابل صعود دور لعقل، الذي أخذ دفة القيادة في تسيير هذه المجتمعات، ليعطي لحامله (الإنسان) المرجعية المطلقة البديلة عن المرجعية الدينية[٥]، فإذا كان الخالق هو الإله في السابق، أصبح المخلوق هو

---

(١) R.Wesley Hurd, Postmodernism, http://www. mackenziestudycenter. org / philosohgy/ articles/ postmod. html.

(٢) Clint Brown, dangerous "isms" I-Modernism, OP.CIT.

(٣) جلال الدين سعيد، ميلاد العقل ميلاد الحداثة، المجلة التونسية للدراسات لفلسفية، تونس: الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، السنة ١١، العدد ١٥-١٦، ١٩٩٥، ص٨١.

(٤) The Enlightenment, OP,CIT.

(٥) Clint Brown, Dangerous "isms: I-Modernism, OP.CIT.

الإله «والأمر فيما يبدو، يتصل بضرب من ترتيب العلاقات، فقد كان الأنموذج اللاهوتي يقدم الإيمان على العقل؛ لأنه استجابة لظروف تاريخية - اجتماعية، أما نموذج الفكر الحديث فإنه يقدم العقل على الإيمان استجابة أيضاً لمقتضيات تاريخية - اجتماعية، ذلك أن الفكر الغربي طور نظرة مغايرة للدين، تتجاوز النزعة التقديسية والتعبدية التي كانت سائدة وفاعلة طوال العصر الوسيط[(١)].

لتدخل الحضارة الأوروبية الغربية مرحلتها الجديدة يكون فيها العقل هو الأول، ويتراجع الدين إلى مراتب أخرى لتنتزع منه صفة القدسية التي كان يتمتع بها، ويصبح خاضعاً للعقل الذي أصبح سيد هذه المرحلة، لا بل إن الدور الثانوي الذي أُعطي للدين في المجتمع أخذ يتلاشى مع صعود الفكر المادي في القرن التاسع عشر، على يد ماركس وفرويد وداروين ونيتشه وآخرين، حيث لم يتركوا للدين تأثيراً فاعلاً في المجتمع، ليتوج العقل سيداً مطلقاً في الحياة فهو مصدر وجودها وقيمها ومعرفتها، يعني ذلك أن الفكر الفلسفي قد أسس حداثته بمحاولة إعادة الاعتبار إلى العقل وإثباته من ناحية، وباستبعاد تجليات اللاعقل من ناحية أخرى، لقد استبعدت الفلسفة الكلاسيكية اللاعقل بجميع مظاهره؛ لأنه - بحسب فهمها - منبع الفساد والتشوش والخراب[(٢)]، لتؤسس على ذلك مختلف العلاقات والأنساق والبنى الاجتماعية - السياسية - الاقتصادية - المعرفية - النفسية.. إلخ التي تحكم المجتمع.

وإذا ما أجملنا القول نرى عصر النهضة استطاع أن يعلن عن نهاية مرحلة،

---

(١) د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، بيروت: المركز الثقافي العربي ١٩٩٧، ص٣٠٨.

(٢) د. فتحي التريكي والدكتورة رشيدة التريكي، مصدر سبق ذكره ٦٩.

وبداية أخرى في الوعي الأوروبي، نهاية مرحلة المصادر وبداية مرحلة التكوين الجديد[١]. وتعززت هذه الصورة في القرن الثامن عشر على يد فلاسفة التنوير (عصر النقد)[٢] الذين عملوا بالشعار القائل: «لنتسلح بالشجاعة الكافية حتى يعمل كل واحد منا عقله في كل ما هو مدعو إلى بحثه»[٣] ولتسترشد الإنسانية بنور العقل في مسيرتها المظلمة نحو المجهول[٤]، حيث شهد هذا القرن وصول الحداثة إلى مرحلة قطف الثمار على شكل محاولات دعت إلى اتباع مذاهب يضعها البشر بأفكارهم وأهوائهم[٥]، في المجالات المختلفة حيث تقدم صورة مغايرة لما كان سائداً في السابق، والتنوير كما يقول (كانط): «هو خروج الإنسان من حالة القاصر التي تتمثل بالعجز عن استخدام العقل بسبب فقدان العزيمة القوية والشجاعة لتوجيه نفسه بنفسه: ومن هنا فإن التنوير يطالب الإنسان بأن تكون له العزيمة الكافية لاستخدام عقله بنفسه»[٦].

فالإنسان كما يرى (بودريارد) أصبح مع التنوير ذاتاً فاعلة ومفكراً قادراً على «استخدام العقل، في إدراك الاحتمالات اللامتناهية، بشكل سيمكن من تحقيق التحرر الإنساني من الجهل والفقر والعنف واللاأمن»[٧].

---

(١) د. حسن حنفي، مصدر سبق ذكره ١٧٩.

(٢) Larry Taylor, Post Modernis, http://www. stranggerthingsmag. com/ L.Taylor.html.

(٣) نقلاً عن: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، مصدر سبق ذكره ١٤٢.

(٤) The Enlightenment, OP.CIT.

(٥) قلم التحرير الحداثة في الفكر الغربي، مصدر سبق ذكره ١٢٥.

(٦) نقلاً عن: عبد الرحمن بدوي، نيتشة، الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة الخامسة ١٩٧٥، ص١٢٧.

(٧) BARRY BURKE. Post - Modernism and Post Modernity, http://www.infed. org/biblio/b-postmd.htm.

وقد أدت هذه النظرة إلى بروز العلوم الاجتماعية التي أخذت تنظر إلى المجتمع نظرة مماثلة لنظرتها للطبيعية، فإذا كانت الطبيعة محكومة بقوانين طبيعية تتصف بالحتمية فإن المجتمع كذلك يخضع للقوانين الاجتماعية التي تتصف بالحتمية مما جعل (أوكست كومت ١٧٩٨-١٨٥٧) يتكلم فيما بعد على الفيزياء الاجتماعية، ليكون التأثير للمجتمع على الفرد، وليس العكس وهذا ما نجده بارزاً في طروحات (دركايم ١٨٤٥-١٩١٧) بشأن العقل الجمعي الذي تكون له السيادة في المجتمع، فهو الذي يحدد النمط القيمي الذي يحكم السلوك الإنساني، وليس مرجعية فوقية (الله)، ليكون ما هو كائن المرجع في تحديد ما ينبغي أن يكون وليس العكس، كما كان مطروحاً في العصور الوسطى الأوروبية.

أما الطبيعة، التي هي رحم الإنسان بعد رحم أمه، مع التنوير لم يعد ينظر إليها الإنسان، كما كان في السابق عندما كان يخافها ويرى فيها تجلياً للخالق، فقد أصبحت الطبيعة في نظره آلة مستقلة وغير معتمدة في سيرها على إله[١]. هذه النظرة للطبيعة جعلت النظرة للإنسان باعتباره أحد أجزاء الطبيعية من زاوية بيولوجية جينية أو بيئية، حتى أنهم اعتقدوا بأن للمورثات الجينية تأثيراً في تكوين سلوك الفرد وبدأت بذلك تقل المسافة بين الإنسان والحيوان[٢].

وعلى الصعيد الاقتصادي مع التنوير، تم التأكيد على الفردية والربح أو المنفعة دون الاهتمام بالجانب الأخلاقي أو القيمي، وأصبح المعيار الأخلاقي يقوم على مرجعية المنفعة المادية، كما أن النشاط الاقتصادي لم يعد نشاطاً يقوم على الزراعة فقط، بل دخلت أوربة عصرها الصناعي، بتمكن العقل من

---

(١) Clint Brown, dangerous "isms" I-Modernism, OP.CIT.

(٢) Ibid.

اكتشاف المحرك البخاري الذي لعب دوراً كبيراً في بروز المصانع الكبيرة التي أفرزت طبقة اجتماعية جديدة (الطبقة العاملة) أخذت تتكون مع بدايات الثورة الصناعية، والتي سوف يكون لها دور في الحركة المجتمعية في أوربة والعالم، بالأخص مع مجيء فيلسوف الطبقة العاملة (كارل ماركس ١٨١٨-١٨٨٣) الذي جعل منها الهدف والوسيلة لمشروعه الفلسفي، إضافة إلى ذلك كان هذا العصر «عصر زيادة سريعة في السكان، بالمقارنة بالقرون السابقة، واتساع في الأسواق، وازدياد فرص الربح نتيجة لاتساع الأسواق من ناحية، والفرص التي كان ينتجها، اكتشاف طرق جديدة للإنتاج، من ناحية أخرى، لم تكن العلاقات الإقطاعية التي كانت سائدة تلائم العصر الجديد، كما لم تكن أفكار عصر الإقطاع تخدم أغراض تلك الطبقة الجديدة الصاعدة، الحديث الثراء، والطامحة إلى المزيد منه، والمتفائلة بالحياة، والمصممة على التخلص من أغلال العلاقات الإقطاعية، ومن سيطرة الدولة في الوقت نفسه، والمتحمسة للانتصارات الجديدة التي حققها العالم، والتقدم التقني الذي يبشر بمزيد من الأرباح والثراء، والمرحبة بكل جديد وبكل من يسخر من العلاقات الاجتماعية القديمة، بكل من يتهكم من التفسيرات الحرفية للدين التي تتعارض مع الاكتشافات الحديثة»[1].

وعلى الصعيد السياسي تبرز الدولة القومية (التي تقوم على إرادة الشعب) هذا الكيان الجديد الذي لم تعرفه المجتمعات الأوربية سابقاً، والذي يعدُّ أبرز تجليات الفكر الفلسفي لعصر النهضة، فالدولة القومية هي في الأساس ضربة فلسفية غير مباشرة للمرجعية الدينية، التي في ضوئها كانت الكيانات السياسية

(١) جلال أمين، حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسي من تيارات الثقافة العربية المعاصرة، في كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٩، ص٨٠.

تتشكل على شكل طوائف دينية أو اجتماعية، في حين مع الدولة القومية لم تعد المرجعية الدينية هي الإطار الذي يحكم السلوك الفردي، بل هذا الكيان الجديد الذي أصبح هو بذاته مرجعية تحدد انتماء الفرد وسلوكه القيمي، في ظل الدولة أصبح الشعب مصدر السلطة ومصدر شرعيتها مستبعداً الشرعية الدينية، صار الفرد ينظر إليه في ظلها على أساس حق المواطنة (الحقوق والواجبات) وليس على أسس أخرى (الدين، المذهب، الطائفة، العرق، الجنس)، وهكذا «يصبح الفرد عنصراً أساسياً في الدولة التي تكون مهمتها الذود عن مصالحه وحمايته والعمل على أن يعيش حياة حرة كريمة، فتصبح الحرية أساساً للعمل السياسي، بل تصبح عنصر كل الممارسات والأقوال»(١).

هذه الصورة للدولة سوف تعزز عند فيلسوف الدولة (هيغل ١٧٧٠-١٨٣١) الذي مجد الدولة القومية ورأى فيها المطلق أو الغاية النهائية التي ينشدها الفرد في حياته، فهي بالنسبة إليه تمثل نهاية التاريخ، حيث يتسم التاريخ عند فلاسفة الحداثة بالحتمية(٢)، هذه الحتمية التي برزت مع طروحات (أوكست كومت) الذي رأى في التاريخ ثلاث مراحل حتمية تحكم مسيرة الإنسان في الوجود، هذه المراحل هي مرحلة اللاهوت، ومرحلة الميتافيزيقا، ومرحلة الوضعية، التي تمثل بالنسبة إليه نهاية التاريخ، هذه الصورة المادية في رسم حركة التاريخ سوف تتجلى أكثر وضوحاً مع المادية التاريخية في تفسير

(١) د. فتحي التريكي والدكتورة رشيدة التريكي، مصدر سبق ذكره ٦٣.

(٢) الحتمية :Determinism مذهب فلسفي يقول: إن أفعال المرء وتصرفاته والأحداث الطبيعية والظروف الاجتماعية والظواهر النفسية إنما هي حصيلة مؤثرات وأسباب سبقية خارجية عن إرادة الإنسان: نقلاً عن روبرت أغروس وجورج ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلايلي، عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكتاب ١٣٤، ١٩٨٩، ص١٦٥.

حركة التاريخ التي قدمها (كارل ماركس) والتي ترى أن التاريخ يبدأ من مرحلة المشاعة والشيوعية البدائية التي كانت سائدة سابقاً، لينتهي بالوصول إلى المرحلة الشيوعية الحديثة، ليسود المنهج الخطي في تفسير حركة التاريخ في هذه المرحلة أو قل الحتمية التاريخية، ليكون التاريخ بمنزلة الإله (المتعالي) الذي يحكم حركة المجتمعات، وليحل بذلك الإنسان بدلاً من إله الكنيسة، وبصورته هذه أصبح الإنسان هو المرتكز في هذه الحياة، فلابد له أن يتمتع بكل الحريات التي تمكنه من تحقيق سيادته في الحياة، ولعل أهم تلك الحريات، الحرية السياسية، التي تؤمن له الحق في تحديد طبيعة النظام السياسي الذي ينشد تحقيقه، أي النظام الذي يكون للإنسان كامل الحق في ممارسة الرقابة عليه ويحول دون اتجاهه نحو الاستبداد.

هذه الأفكار والتصورات التي طرحت للحياة في عصر التنوير لم يقف الفلاسفة منها موقف الإشادة فقط، بل تجاوزوا ذلك كله إلى تصور إمكانية تحقيقها في الواقع. وبالرغم من اختلافهم في تصور كيفية تحقيق هذه القيم فإنهم ساروا إلى الغاية نفسها، وتوحدوا حول نظريات ليبرالية في السياسة والقانون والتربية[١]، فوجدنا مونتسكيو، فولتير، هيوم، روسو، آدم سميث وغيرهم من فلاسفة التنوير حاضرين في آرائهم المختلفة في هذا الشأن[٢].

فهذا (كانط) مثلاً الذي اعتُبِر على نطاق واسع أحد واضعي الخطة الأساسية لمشروع التنوير يقول: «كان التقدم والعقلنة لهما انعكاس لنمو المجتمع، ولمجيء عصر جديد يمكن الإنسان من الوقوف على قدميه، والتفكير

---

(١) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، مصدر سبق ذكره ١٤٣.

(٢) Kenny Coyle, Post-Modernism and the CPGB, http:www. myspace. co. uk/cp - of - britain/ Pages/ Postmodernism. html.

في نفسه، ويساعدانه على التفهم العقلاني لأعماله، وربما إدارتها بكفاءة». تحدث كانط عن تجاوز لطفولته الذاتية غير الناضجة وعجزه عن استخدام إدراكه من دون مرشد، واعتبر أن القسم الأكبر من البشرية لابد أن يدرك حقيقة أن السير نحو النضوج سيكون صعباً وخطراً، ويعتقد كانط أن الديمقراطية ضرورية لتحقيق نضج الإنسان، وأن هذا النضج سيحصل إذا ما تخلص الأوصياء من بقايا عدم النضوج وعملوا على نشر روح الاحترام العقلاني[١].

والمنهج العقلاني الذي كانت له القيادة في عصر النهضة، والذي عمل في بدايته على نقد الأفكار التي سادت تلك العصور تحولت فيما بعد (مع الأنوار) إلى نقد المؤسسات التي تحمي هذه الأفكار، وهي الكنيسة و(الإقطاع والسلطة الحاكمة) وفي هذه المعركة ولدت أفكار العقد الاجتماعي، وإرادة الشعب، وتم تجاوز نظريات الحق الإلهي في السلطة وحق السلطة المطلقة[٢].

وهنا لابد من وقفة بشأن الفلسفة فهذه المرجعية المهمة التي اعتمدتها الحداثة في تشييد صرحها، حيث لم تبقَ في طبيعتها الأولى فبعد أن كانت تنشد إحداث تقدّم لمختلف مفاصل الحياة، أخذت وبفعل التأثير البرجوازي عليها تركز اهتمامها على المفاصل والحقول المعرفية التي تمنح البرجوازية القدرة على تحقيق «التفوق في كل مكان، لتملك السلاح المتفوق، ولتطور آلية إنتاج السلع، فتبقى مسيطرة على الأسواق، أما في الفلسفة، فإن مواصلة تطور الفكر العقلاني، كان سيفقد القوى البرجوازية الحاكمة القدرة على السلطة،

---

(١) WEEK11: Post - Modernity and The Information society, http://www. arts. auckland. ac.nc. n2/soc/ papers/ sociol %20223/ week%2611.htm.

(٢) ناجي علوش، العقلانية في الممارسة السياسية العملية، في كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري، الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية ١٩٩٢، ص٢٤٨.

ومقاومة أعدائها الجدد البروليتاريا في البلدان الصناعية، والفلاحين الفقراء وحلفائهم في المستعمرات والبلدان التابعة، وكذلك ولدت الأفكار لعرقية التي تفلسف حكم القوة، والاستيلاء على المستعمرات ومن ذلك النازية والفاشية والصهيونية»[١].

أما الثورة الفرنسية (١٧٨٩) باعتبارها نتاج التنوير، مثلت نقطة تحول في المشروع الحداثي الأوربي، إذ «دعت إلى تأسيس مجتمع علماني يبعد الدين عن الحياة، ويوكل إليه مهمة باهتة بين الله والإنسان، وأبدلت الصلات والمؤسسات والأبنية والأحكام الدينية بهياك تسعى إلى تحقيق شعارات دنيوية بحتة تتمثل في الحرية والإخاء والمساواة قائمة على إنسانية الإنسان فقط، مع تجاهل كل التفصيلات التي تقوم على أسس دينية وخلقية مشروعة والنظر إليها كالنظر إلى الامتيازات غير المشروعة التي ابتدعتها سلطات القوة في المجتمعات الغربية باسم الدين والعقل أو الفلسفة»[٢].

بهذا كانت حركة التنوير بالفعل مرحلة الولادة للحداثة، ذلك لكونها قدمت الزاد الفكري الذي سوف تؤسس الحداثة عليه بنيانها، وإذا ما تم تلخيص ما ذكر أعلاه على شكل مجموعة من الأفكار الأساسية لعصر التنوير برزت لنا النقاط التالية[٣]:

١- أن هناك ذاتاً مستقرة ومتماسكة ومعروفة، وهي ذات واعية وعقلانية ومستقلة وكونية، فلا توجد ظروف أو اختلافات فيزيائية تؤثر بشكل جوهري فيما ينبثق عن هذه الذات من قبل.

---

(١) المصدر السابق ٢٨٥.

(٢) قلم التحرير، الحداثة في الفكر الغربي، مصدر سبق ذكره ١٢٦.

(٣) Dr. Mary Klages, Postmodernism, http://www. colorado. edu/ Engl 2012 klages/ pomo-htm.

٢- هذه الذات تدرك نفسها، وتدرك العالم عن طريق العقل المفكر، الذي يفترض أنه الشكل الأرضي للأداء الذهني، والشكل الموضوعي الوحيد.

٣- وهذا النمط من الإدراك الناتج عن الذات العاقلة الموضوعية (العلم) الذي يمكن أن يوفر الحقائق الشاملة عن العالم، بغض النظر عن الوضع للمدرك.

٤- المعرفة الناتجة عن العلم هي (حقيقة) وهي أزلية.

٥- أن المعرفة/ الحقيقة التي ينتجها العلم (عن طريق الذات العاقلة الموضوعية العارفة ستقود دائماً نحو التقدم والكمال، وعن طريق العلم (العقل/ الموضوعية) يمكن تحليل وتطوير كل المؤسسات والممارسات الإنسانية.

٦- العقل هو الحكم النهائي الذي يحدد ما هو حقيقي، وما هو صحيح، وما هو جيد (وما هو أخلاقي وما هو قانوني) والحرية تقوم على طاعة القوانين التي تتطابق مع المعرفة المكتشفة من قبل العقل.

٧- في عالم يحكمه العقل، ستكون الحقيقة دائماً في الحق والخير (وهي الجمال)، ولا يمكن أن يكون هناك صراع بين ما هو حقيقي وما هو صحيح.

٨ - لذلك، فإن العلم هو الأنموذج لكل أشكال المعرفة المفيدة اجتماعياً، والعلم يتسم بالحيادية والموضوعية، العلماء الذين ينتجون المعرفة العلمية عن طريق القدرات العقلانية غير المنحازة يجب أن يكونوا أحراراً في اتباع قوانين العقل، وألا تحفزهم اهتمامات أخرى (مثل المال والسلطة).

٩- يجب أن تكون اللغة أو طريقة التعبير المستخدمة في إنتاج ونشر المعرفة عقلانية أيضاً، ولكي تكون اللغة عقلانية لابد أن تتسم بالوضوح، ولابد أن تعبر عن العالم الحقيقي المدرك الذي يلاحظ فقط، ويجب أن يكون هناك ترابط

ثابت وموضوعي بين موضوع الدراسة وبين الكلمات المستخدمة للتعبير عنها. بهذا الوصف الفكري للعوامل والتصورات والأفكار والصراعات والتجليات المختلفة التي مرت بها الحداثة، فأعطتها شكلها النهائي الذي وصلت إليه في القرن التاسع عشر، بعد أن مرت بمرحلة يمكننا أن نسميها مرحلة التكوين، التي هي بمثابة مرحلة الصيرورة والحمل، بدأ الغرب يرى أن التاريخ الإنساني بهذا قد وصل إلى نهايته، وما على البشرية جمعاء إن أرادت الانتقال من الظلام إلى النور، إلا أن تركن إليها وتعمل جاهدة من أجل تحقيق أفكارها وما تدعو إليه، لهذا وجدنا ماركس فيبر يسميها (الديانة العالمية) التي تستند إلى رؤية عالمية شاملة، تتفرع عنها نظم معرفية وأخلاقية شاملة، وتجيب عن كل أو معظم الأسئلة الكلية والنهائية التي تواجه الإنسان بطريقة مقبلة تتسم بالاتساق، لذا فهي تدخل على قلوب المؤمنين الأمن وقدراً عالياً من التفاؤل، وتفي بالاحتياجات النفسية للإنسان في فهم العالم وفي التوازن مع ذاته ومع عالمه، وتحل له مشكلة المعنى[(١)].

فهي في مرحلته هذه ليس عبارة عن تصورات أو أفكار يقدمها مفكر أو فيلسوف في مرحلة زمانية - مكانية يحدد من خلالها تصوره للحداثة، على العكس نجد الحداثة في هذه المرحلة وجدت نفسها أو اعتقدت هكذا بأنها قد وصلت إلى نقطة الكمال وأصبحت الوصفة الوحيدة أو المنظومة العليا التي «معناها لا يوجد خارجها، فالحداثة هي الواقع وهي المعنى، أي هي الواقع وهي المثال في نفس الوقت»[(٢)] التي يمكنها أن تحقق للإنسانية الرقي الحضاري

---

(١) نقلاً عن د. عبد الوهاب محمد المسيري، موسوعة اليهودية والصهيونية: نموذج تفسير جديد، الجزء الأول، دار الشروق، سنة النشر (بلا)، ص٣٠٣.

(٢) محمد عبد اللاوي، فلسفة الصدر: دراسات في المدرسة الفكرية للإمام الشهيد محمد باقر الصدر، لندن: مؤسسة دار الإسلام ١٩٩٩، ص٢٠١.

بكل مجالاته الحياتية المختلفة، وبلغة بوديارد «ظهرت الحداثة كتصور مثالي ما وكأسطورة، وأخذ المجتمع الحديث يتأمل ذاته من خلال ألفاظ الحداثة، وهكذا أصبحت قيمة متعالية، وأنموذجاً ثقافياً وأخلاقياً، وأسطورة مرجعية حائرة في كل مكان ومقنعة جزئياً بالبنيات والتناقضات التاريخية التي ولدتها»[١].

ما تم تقديمه كان قراءة للحركة الفكرية والمجتمعية التي مرت بها المجتمعات الأوربية قبل أن تحط الرحال عند الحداثة وتجد بها المرآة التي تعكس صورتها الحديثة بوضوح، وتشكل لها مرجعيتها الجديدة التي سوف تستند إليها في تحديد طبيعة وغاية وجودها في الحياة، بعد أن تخلت عن مرجعية العصور الوسطى، وهذه المرجعية هي الحداثة[٢]. ومن أجل تقديم وصفٍ جليٍّ لها لابد من دراسة معناها ومضمونها، عناصرها وخصائصها، الأسس التي تستند إليها وأبعادها المختلفة في مختلف مجالات الحياة.

ثالثاً- الحداثة: المعنى، المضمون، الأبعاد

لابد أولاً من التمييز بين مصطلحين (modernity) و (modernism)، فالمصطلح الأول يطلق أو يستخدم في الغالب في الدراسة الفلسفية المنهجية والاجتماعية والثقافية، في حين نجد المصطلح الثاني وهو الأكثر شيوعاً يستخدم في الدراسات الأدبية والفنية، وفي مجال العمارة والموسيقا[٣]، وهذا (هابر ماس) يقدم وصفاً أكثر وضوحاً في هذا الشأن، فيجعل المصطلح الأول

---

(١) نقلاً عن محمد جمال باروت، في منطق ما بعد الحداثة، مجلة الكرمل، العدد ٥٢، ١٩٩٧، ص١٤١.

(٢) سمير أمين، مصدر سبق ذكره ٣٥.

(٣) د. ميجان الرويلي والدكتور سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية ٢٠٠٠، ص١٣٨.

يدل على الإطار المعرفي للحداثة، أو الوعي التاريخي السائد أبان مرحلة معينة من القديم إلى الحديث، في حين يجعل الثاني بمثابة المحصلة لذلك التراث الفكري الذي تطور تاريخياً في أوربة ثم في الغرب منذ عصر النهضة، واكتسب بمرور الوقت طابعاً عالمياً[١]، وبالرغم من هذا التمييز الذي يحاول بعض الباحثين تقديمه، فإن الأدبيات العديدة التي تعالج موضوع الحداثة عامة لا نجدها تلتزم بذلك التقسيم أو التمييز الاصطلاحي، ربما يعود ذلك لطبيعة موضوع الحداثة نفسه، فهو لا يقبل هذا التمييز، لأن الحديث عن الحداثة هو الحديث عن منظومة ترى نفسها أنها مرجعية كاملة للحياة بمختلف مجالاته فلا مجال لعزل حقل من حقول الحياة عن الآخر.

والحداثة تتميز عن التحديث (modernization)، فهذا الأخير قد يكون عبارة عن مجموعة من التغييرات التي تشهدها المجتمعات، ولكنها ليس من الضروري أن تعدَّ مجتمعات حداثية، يرى (ساروب) أنّ المصطلح الذي يستخدم «للإشارة إلى مراحل التطور الاجتماعي التي تستند إلى التصنيع، والحداثة هي وحدة متنوعة من التحولات الاجتماعية الاقتصادية الناتجة عن الابتكارات العلمية والتكنولوجية»[٢]، ولكن ما يؤخذ على هذا التفسير إرجاعه الحداثة والتحديث إلى أسس مادية. في حين يميز هشام شرابي بين التحديث والحداثة فيرى أن التحديث «هو سباق التحول الاقتصادي والتكنولوجي كما جرى تاريخياً لأول مرة في أوربة، مما يجعل منه ظاهرة أوربية فريدة من نوعها، في حين الحداثة هي مجموعة العناصر والعلاقات التي

(١) نقلاً عن د. رسول محمد رسول، الغرب والإسلام: قراءات في رؤى ما بعد الاستشراق، الأردن: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ٢٠٠١، ص٧٦.

(٢) Shannon Welss & Karla Wesley, Post Modernism and Its Critics, File://A:// pot modernism and its critics. htm.

يتألف منها الكيان الحضاري المتميز المدعو حديثاً، أما الحداثة من حيث هي وعي، فتشكل أنموذجاً ونمطاً فكرياً تجد فيها أوربة الحديثة هويتها، وذلك بالتمييز بينها وبين ما هو غير أوربي غير حديث»[١] ما يؤخذ على هذا التمييز أنه يقصر الحداثة على الوعي بالهوية أو على مجموعة العلاقات في المجتمع الحديث، في حين الأقرب إلى الصواب أن الحداثة هي الإطار الحاكم للمجتمع الحديث ولعلية التحديث فيه.

في حين نجد كاتباً آخر يرى في التحديث «نظرية تؤسس صيغاً وتقديراً معيارياً تنظر من خلالها إلى ما ينبغي أن تكون عليه الحداثة، وبين الحداثة في حد ذاتها بوصفها مشروعاً وهدفاً للتطور، فنظرية التحديث تطرح الحداثة المنجزة نموذجاً إرشادياً»[٢].

لكن ما يؤخذ على هذا الرأي أنه يجمع بين التحديث والحداثة ذلك من خلال نزع الحداثة من بيئتها التي نشأت فيها، وعرضها بوصفها نظرية للتحديث يمكن تطبيقها في كل مجتمع ينشد التحديث، دون النظر للحداثة على أنها عملية مجتمعية وليدة بيئتها الخاصة.

فالكثير من المجتمعات حاولت أن تبني أنموذجاً مستورداً للحداثة لإجراء عملية تحديث شاملة، لكنها لم تحقق الحداثة المنشودة، لكون الحداثة هي حركة تفكيكية تنبع من داخل المجتمع ذاته وتعمل على تفكيك البنى والأنساق السائدة في مجتمع معين، ومن ثم تحاول إبدالها بأنساق وبنى مغايرة لما كان سائداً في السابق، لتكون الحداثة بذلك روح التحديث، الذي يمثل تجلياتها

---

(١) هشام شرابي، البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر ١٩٨٧، ص٣٣.

(٢) بكر محمد خليل، الحداثة والحوار الحضاري، في كتاب مستقبل الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي والعالم، تحرير د. عبد الأمير الأعسم ٢٠٠٢، ص٢١٥.

المتنوعة، حيث يشير إلى جملة من سيرورات يشد بعضها بعضاً. فهو يعني بناء تحديث الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال، ونمو القوى الإنتاجية، وزيادة إنتاجية العمل، وإنشاء سلطات السياسة المركزية، وتشكل هويات قومية، ونشر حقوق المشاركة السياسية، وأشكال العيش المدني والتعليم، إلى علمنة القيم والمعايير.. إلخ[(١)].

بعد هذا ربما تبرز الحاجة إلى دراسة تعريف الحداثة، فمادامت الحداثة أصبحت مصطلحاً علمياً صارت الحاجة إلى تعريفها مسألة علمية أيضاً، هنا نؤشر شيئاً مهماً، وهو لا يمكن أن يكون للحداثة تعريف محدد[(٢)]، لكونها عملية متحركة تعمل على تكييف نفسها مع كل مستجد يطرأ عليها، لذا عند قراءة أبرز التعاريف التي أعطيت إليها، نجدها لا تتسم بالشمول فهي تحاول أن تقدم وصفاً لجانب أو أكثر من جوانب الحداثة، فنجدها عند كاتب ليس أكثر من باعث على الحركة حيث يعتقد (سلوترديجك) أنها «حركة ذاتية تولد نفسها بشكل ذاتي، والتقدم هو حركة لأصل الحركة، إنها حركة تستهدف زيادة القدرة على التحرك»[(٣)]، في حين نجد آخر يراها حركة تفكيكية «تستمد معناها وقوى دفعها من رفض أو نفي ما حدث قبلاً»[(٤)].

---

(١) يورغن هابر ماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، سورية: منشورات وزارة الثقافة ١٩٩٥، ص٩.

(٢) برينولاتور، لم نكن حداثيين أبداً: بحث في الأنتربولوجية التناظرية، ترجمة حسن وعدنان محمد، سورية: دار المدى للثقافة والنشر ٢٠٠٠، ص٢٩.

(٣) Christian Decock, Post Modernity or high Modernity? http://www. Mngt. waikato.ac.n2? depts? sml/ journal/ indy v11/ decoc k.htm.

(٤) د. نايف العجلوني، الحداثة والحداثية: المصطلح والمفهوم، مجلة أبحاث اليرموك، المجلد ١٤، العدد٢.

http:// www.maraya. net/ afterm/ article 2-3 htm. 1996.

وعند (ميشيل فوكو) هي «تصور معين للحاضر الذي نعيش فيه»[١]، ولدى ويبر «هي العقلنة» أما (هنري لوفيفر) فيرى فيها «عبادة الجديد من أجل الجديد»[٢]، في حين عرفها (بودلير) بأنها «حضور الخالد في الحالي»[٣]، ويعرفها (آلان تورين) «بأنها الدفاع عن الذات بقدر ما هي عقلنة»[٤]، وتعرف في مجال الفنون بأنها «ليس رأي راديكالي فقط وإنما هي استعداد للسماح لذات الرأي الراديكالي بأن يشكل ليس فقط المضمون وإنما الشكل»[٥]. وتعرف أيضاً بصفتها «تطبيقاً عقلانياً للعلم على الطبيعة»[٦]، وكذلك كونها «أداة للإبداع الخلاق والرؤى المبتكرة ولا شأن لها بالمضمون»[٧]، في حين لا يرى بها (هاو) «أكثر من عملية جدلية منظمة ودينامية لا تحدها حدود، وليس مجرد اتجاه أو تقليد، وهي تمثل استخفافاً بالعامة والقذارة والشارع»[٨].

---

(١) مقاربات في الحداثة، مصدر سبق ذكره ٢٣.

(٢) هنري لوفيفر، ما الحداثة، ترجمة كاظم جهاد، بيروت: دار بن رشد للطباعة والنشر ١٩٨٣، ص١٥.

(٣) آلان تورين، في الحداثة وما بعدها (مصائر الحداثة) ترجمة قاسم مقداد ومحمود موعد، الكرمل، العدد ٥٧، خريف ١٩٩٨، ص٧٥-٩٤.

(٤) آلان تورين، نقد الحداثة وولادة الذات، القسم الثاني، ترجمة صياح الجهيم، سورية: منشورات وزارة الثقافة ١٩٩٨، ص٢٠٨.

(٥) Zath Roth, November 10, 2002, What the Hell is Post Modernism? http:// edublog. Kmdi. utoronto. ca/ kuin/ roth/ 000965. html.

(٦) سليمان الديراني، ما بعد الحداثة: مجتمع جديد أم خطاب مستجد، الفكر العربي، بيروت، العدد ٢٨، خريف ١٩٤٤، ص٢.

(٧) الحداثة وما بعد الحداثة، إعداد وتقديم بيتربروكر، ترجمة الدكتور عبد الوهاب علوب، الإمارات العربية المتحدة، المجمع الثقافي ١٩٩٥، ص٢٠.

(٨) المصدر نفسه ٢٧.

إذا كانت هذه التعاريف يغلب عليها التصور الجزئي للحداثة نجد البعض الآخر من الكتاب حاول أن يكون تعريفه أكثر شمولية محاولاً الاقتراب من الشمولية التي تصف الحداثة بها نفسها، فـ (بوديارد) يقول: «إن الحداثة ليست مفهوماً اجتماعياً، ولا مفهوماً سياسياً، ولا مفهوماً تاريخياً بدقة التعبير، إنها نمط حضاري متميز يناقض النمط التقليدي، وهي تتميز في كل الميادين: دولة حديثة، موسيقا ورسم حديثين، عادات وأفكار حديثة، وهي متحركة في صيغتها وفي مضامينها، في الزمان والمكان وليست ثابتة وبهذا هي تشبه التقليد»(١)، وذهب (جيف فاونتاين) في تعريفه للحداثة إلى القول بأنها «سلسلة من التحولات في المجتمع المعاصر قائمة على أساس التمدن، والتصنيع، والعلم والتكنولوجيا والتي أصبحت أساساً لفكرة الشك الديني وعدم الاعتقاد بصحة الكتب المقدسة(٢).

في حين يرى (جان ماري دوميناك) قائلاً: «الحداثة تعني إتاحة التطور والتفتح، في آن ما، لكل الإمكانيات والاحتمالات من أجل أن يتمكن كل فرد من التمتع بها. إنها تعني تنمية القوى المنتجة وتنمية الوعي بالذات في الوقت نفسه.. إنها معاشة كتحرير كبير وكمحنة ومشكلة، من هنا نتجت تلك الرؤية السعيدة عن الحداثة، ثم الشقية البائسة»(٣) وهي عند (سامي أدهم) «نظرة فلسفية شاملة إلى العالم مبنية على العقل، والمبدأ الأهم في تلك النظرة هو النظام القائم على مبدأ عدم التناقض، وعلى استخدام العقل في الأبحاث والقضايا والمناهج»(٤).

---

(١) Http:// home, birzeit. edu/ phil-cs/ publications/ modernaity. html.

(٢) Jeff Fountain, Post - Modernity- Aglobal Weather Change?, OP. CIT.

(٣) نقلاً عن: طيب تيزيني، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة: إشكالية ونقد، مجلة الكرمل، العدد ٥٤، ١٩٩٨، ص١٥٨.

(٤) سامي أدهم ما بعد الحداثة، عرض إبراهيم نجار، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٢، ١٩٩٥، ص١٢٤.

في حين يعتبرها علي حرب بمثابة «جهد يمارسه الفكر على نفسه لا يتوقف، وبناء متواصل للذات في علاقتها بذاتها، وانفتاح أقصى على الكون، وخلق مستمر للعالم»[١]، وإلى جانب تلك التعاريف يحاول البعض تعريفها من خلال وصفها بأنها مجموعة عمليات «تراكمية التي تطور المجتمع بتطوير اقتصاده وأنماط حياته وتفكيره وتعبيراته المتنوعة معتمدة في ذلك على جدلية العودة إلى الأصل وتجاوز التقاليد المكبلة، ومحررة الأنا من الآن نفسه، ومن الانتمائية الضيقة للماضي لتجعل من الآنية فاعلاً حقيقياً في الذات والمجتمع، ومن الإقبال عنصراً معياراً للفكر والعمل»[٢]، إذا أردنا الاجتهاد والقيام بمحاولة تعريف للحداثة نقول: إنها المرحلة التي يعي بها الإنسان أنه الإنسان، وهي المرحلة التي لا يمكن الوصول إليها دون الارتباط الواعي بالله سبحانه وتعالى.

ومن خلال هذه المجموعة المتنوعة من التعاريف يمكن القول: إن الحداثة تتصف بالآتي[٣]:

١- إن الحداثة ليست مجموعة من الشكليات والعناوين ذات المضمون الضحل، إنما هي مرحلة تبلغها المجتمعات من خلال عملية التراكم التاريخي، والجهود التي يبذلها أبناء المجتمع في سبيل الخروج من القصور الذي يفترضه الإنسان في وصف نفسه، وعجزه عن استخدام عقله وإمكاناته في سبيل البناء.

٢- إن أكثر ما تتطلبه الحداثة للنمو والبروز في أي حركة اجتماعية، الحرية بمعنى الاستخدام، ولهذا نجد في التجربة الأوربية، أن هناك علاقة طردية،

---

(١) علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر: مقاربات نقدية وسجالية، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر ١٩٩٤، ٥٨-٥٩.

(٢) د. فتحي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مصدر سبق ذكره ٢٢.

(٣) محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، مصدر سبق ذكره ٣٣.

تربط مستوى الحداثة مع انبثاق مبادئ حقوق الإنسان، والفلسفة العقلانية، وفكرة التقدم الاجتماعي.

٣- العقلانية: ويمكننا أن ندرك هذه الرؤية السوسيولوجية أيضاً في علم الاجتماع النقدي، الذي طرح العلاقة الجدلية المباشرة بين تطور الفكر العقلاني والتطور التكنولوجي.

نحط الرحال بعد ذلك، عند دراسة الحداثة من ناحية المضمون والمحتوى، فهي مثلما تطرح نفسها منظومة متكاملة تكفي نفسها بنفسها، وإذا كانت كذلك فهي تحمل في داخلها مضموناً يميزها من غيرها، فالحداثة تقدم نفسها ليس مرجعية تستمد وجودها من آخر، مهما كان هذا الآخر؛ قوى ما ورائية أو حضارة بشرية، فهي ترى أنها وليدة ذاتها[١]، تلك الذات التي مثلت ولادتها قطيعة مع ماضيها، هذا الماضي الذي تتبرأ منه الحداثة ولا ترى به إلا مرحلة قتل الذات، التي تعدّها مصدراً للمعرفة وأساس معرفة الوجود[٢] والتي تسعى الحداثة مستعينة بالعقل المجرد للوصول إلى درجة الكمال التي تسعى إليها الذات، لتشكل (الذات قاعدة الحداثة في المجال الفلسفي يقول (فيتو): «الحداثة هي أولوية الذات، انتصار الذات، ورؤية ذاتية للعالم»[٣] وهي تمثل أيضاً «حضور الذات في العالم، أي الحضور الدينامي والفاعل علمياً وسياسياً»[٤].

---

(١) يورغان هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سبق ذكره ٦٩.

(٢) كريم حسين الجاف، مسألة الوجود في فلسفة مارتن هيدجر، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب/ قسم الفلسفة، جامعة بغداد ٢٠٠٠، ص٣٨.

(٣) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره ١٢.

(٤) د. فتحي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مصدر سبق ذكره ٢٥.

ليكن التقدم والرفاه والسعادة الأرضية هو ما تنشده الحداثة في مسعاها(١)، فهي ترفض أي تفسير ما ورائي للوجود وتعتبر نفسها مرجعية متكاملة ومستقلة بذاتها، تطور نفسها بصورة ذاتية من خلال الحركة الدالية التي تتصف بها، وتجعل منها قادرة على التكيف مع كل مستجد، إضافة إلى ذلك، نجد الحداثة الغربية تجعل من نفسها المرحلة التي يبدأ منها التاريخ الإنساني، وهي تؤسس أصولا جديدة لكل شيء «حيث أصل الإنسان في ذاته وأصل الطبيعة في قوانينها، وأصل السلطة في الشعب وأصل الحقيقية في القانون العلمي»(٢) وكل مجتمع أو حضارة يرغب دخول المرحلة الإنسانية الحديثة فما عليه إلا ركوب قطار الحداثة الغربية، هذا ما يعطي للحداثة صفة التمركز على الذات حيث لا ترى إلا نفسها، أما الآخر فهو ليس أكثر من موضوع يدرس لتأكيد الذات الحداثية، لذا وجدنا الداسات الأنثروبولوجيا تنشأ في الحضارة الغربية ليس لدراسة الذات ولكن الآخر المجهول، فالذات تعرف نفسها وهي في دراسة الآخر وإظهار تخلفه لتؤكد تقدمها ومرجعيتها الحياتية، وبذلك مع الحداثة أضحى الإنسان الأوربي البؤرة الرئيسية للكون، كما أنه ليس هنالك من كائن أعلى من العقل الإنساني يستطيع تفسير مجريات الكون، كما أضحى هدف العلم الأساس هو إدراك كنه الطبيعة والعمل على تفسيرها وفقاً لمحتويات العقل الإنساني(٣)، ولقد أضحى الإنسان قادراً على تفسير ما يحيط به من ظواهر غير مهتم أصلاً بما بعد الطبيعة، أي إن همه تركز

---

(١) Boyend Post Modernism, http://www. users. cloud9. net/ bradmcc/ postmodernism. html.

(٢) فيصل دراج، ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة، مصدر سبق ذكره ٧١.

(٣) انظر: جون بولكنجهوم، ما وراء العلم، ترجمة علي يوسف علي، مصر: المجلس الأعلى للثقافة ١٩٨٨، ص١١-١٢.

على تفسير الطبيعة ذاتها وليس العلل أو المكونات التي أوجدت هذه الطبيعة[١].

وبهذا التصور الذي نسجته الحداثة للعهد الجديد انطلق الإنسان الغربي متسلحاً بالحداثة في رحلته نحو المجهول، هذه الرحلة وإن كانت قد بدأت منذ بدايات الحداثة الأولى، لكن الإنسان الأوربي خلال تلك الفترة لم يتحرر من ماضيه السابق بصورة كاملة، ولم تكن المرجعية الجديدة (الحداثة) قد تكاملت بصورتها النهائية، انطلق فاصلاً نفسه عن السماء متجهاً أساساً نحو الأرض، متبنياً العلمانية أيديولوجية في الحياة بعد أن كانت عملية اجتماعية تساير الحداثة منذ نشأتها، ذلك لكون المجتمعات الأوربية في بداية الحداثة لم تتخلَ عن الدين بصورة مباشرة، بل حصل ذلك خلال فترات تاريخية طويلة، وكانت تلك الظاهرة توصف بالعلمنة التي هي مصطلح حيادي «لظاهرة متميزة - هي العملية التي فقد فيها الدين أهميته في عملية النظام الاجتماعي، وهي لا تقلل من شأن الدين، ولكنها تصف كيفية وصول الدين إلى أن يقوم بدور أصغر في المحافظة على الشؤون المدنية والاجتماعية، وحل التكامل الاجتماعي محل التلاحم الاجتماعي في الطريقة التي يتماسك بها المجتمع، وقد اعتمد التلاحم إلى حد ما على الدين المشترك بوصفه تعبيره الأسمى، أما تكامل المجتمعات الحديثة فهو تكامل نظام غير شخصي وعقلي البنية ولا يعتمد ألبته على العاطفة الدينية أو الشعور الجماعي»[٢].

وإذا كانت فلسفة الأنوار وقبلها حركة النهضة قد أكدت على العقل ودوره في بناء المشروع الحضاري الغربي الجديد، نجد العقل مع الحداثة قد قطع شوطاً

---

(١) Modernism and Modern Thought, gttp://www. abc.se/m 9783/ mmt-e.html.

(٢) محمود منقذ الهاشمي، الكارثة المنتصرة: التيارات الأصولية في الفكر الغربي، مصدر سبق ذكره ٢٦٠-٢٦١.

كبيراً في هيمنته على مجمل مجالات الحياة[١]، حيث تم عقلنة الفكر العلمي والفكر السياسي والتاريخ والدين وذلك «بخروجه نهائياً عن هيمنة الإيديولوجيات بما فيها الأيديولوجية الدينية، وقيام علم السياسة المبني على قواعد علمية ثابتة تفصل الدولة ومؤسساتها عن المشروعية الدينية، وأصبح التاريخ يقوم على قراءة تضع الوعي الغربي وعياً مؤسساً، هذا مع إحداث تقنيات عصرية لقراءة النصوص الدينية واقتحام كل المجالات بما فيها المحرمات للمعرفة والبحث والاتعاظ»[٢].

وإلى جانب التأكيد على الذاتية التي ارتكزت عليها الحداثة كان العلم دليلها في تحقيق ذلك، فهي ترى نفسها السيد، والطبيعة ليست أكثر من شيء يجب إخضاعه بالقوة، لذلك وجدناها ومنذ نشأتها الأولى، تعلي من شأن العلم مقابل الفلسفة، فالفلسفة والدين والعلوم القديمة كانت في السابق تؤكد على معنى الوجود وتحديد الهدف من الكون وتعيين خصائص الإنسان ورسالته في هذا العالم.

أما اليوم فيجب على العلم أن يبعد هذا الهدف عن مسيرته، ويتنصل من تحمل هذه الرسالة، ويحمل على عاتقه مسؤولية رسالة[٣] جديدة تتمثل في تمكين الإنسان من امتلاك القدرة والقوة، أي أن يعيش الإنسان في عصر الحاثة يعني أن يجد نفسه في بيئة تعده بالتقدم والقوة والمتعة والنمو، وتعده

---

(١) Some Remarks on Modernity and Post - Modernism and/ or Post structuralism, http://www. artsci. hsu. edu/ Faculty/ Professors/ Protevi/ DG/ lecturel. html.

(٢) د. فتحي التريكي والدكتورة رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مصدر سبق ذكره ٢٩-٣١.

(٣) د. علي شريعتي، الإمام علي (عليه السلام) ترجمة علي الحسيني، بيروت: دار الكتاب الإسلامي ٢٠٠٠، ١٣-١٤.

بالتغيير في ذاته وفي العالم[١] وما نجده اليوم من تقدم مذهل في مختلف المجالات المادية لهو دليل على ذلك.

والتقدم أخذ مع الحداثة يفهم توظيفاً أفضل وأمثل لحركة التاريخ والإنسان، حيث لا مجال للدوران أو التراجع إلى الخلف، وإنما السير بخطاً ثابتة نحو الأمام، فالعالم يتغير، وهو في دائرة تغيره هذه يأخذ أشكالاً جديدة لا يمكن التنبؤ بها أبداً، فالجديد لا يمكن أن يماثل القديم أو أن يعود إليه أو أن يختزل فيه، إنه حركة لا تنقطع نحو الأمام[٢].

ربما يطرح سؤال جوهري هنا، حول المنظومة القيمة التي تطرحها الحداثة؛ في السابق كان الدين هو مصدر تلك المنظومة الأخلاقية، أما الآن نجد الحداثة ترفض أي منظومة قيمية يكون مصدرها مرجعاً خارجاً عنها[٣] فهي ترفض المرجعية الأخلاقية التي يطرحها الدين، وتعمل على تأسيس مرجعية أخرى تجعل مما هو كائن مصدراً لما ينبغي أن يكون، على الرغم من محاولة (كانط) تأسيس مرجعية أخلاقية تستند إلى فكرة الواجب «فالأخلاق عنده ترتكز على إلزامية الواجب المستوعبة من طرف ذات الإنسان، فالواجب بفضل إلزاميته يكفي نفسه بنفسه»[٤]، لكنه لم يخرج في طرحه عن رؤية الحاثة للأخلاق، فهي نتاج الواقع المعاش، لتتحرر المجتمعات الغربية من المنظومة الأخلاقية التي فرضت باسم الدين عليها وتؤسس منظومتها الأخلاقية الجديدة انطلاقاً من واقعها المعاش.

---

(١) Week 11: post modernity and the information society, OP, Cit.

(٢) تجسيد الحداثة Modernite, http:// alwatan 4all 2000. netfirms. com/ article 0009.htm.

(٣) يورغن هابر ماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سبق ذكره ٩٧.

(٤) محمد عبد اللاوي، مصدر سبق ذكره ١٨٠.

ويمكننا القول: إن أبرز الخصائص التي اتصفت بها الحداثة[١] هي كالآتي[٢]:

١- على الصعيد الفكري، هيمنة سلطة العقل على الجهل.

٢- هيمنة النظام على عدم النظام.

٣- هيمنة سلطة العلم على الخرافة.

٤- العدمية الناقصة.

هذه الخصائص جعلت الحداثة تتميز من المرحلة التي كانت سائدة قبلها، وهي مرحلة ما قبل الحداثة، كما هو مبين في الجدول التالي[٣]:

---

(١) ومن وجهة نظر أدبية فإن الخصائص الأساسية للحداثة تتضمن: ١ - التأكيد على الانطباعية والذاتية في الكتابة والفنون المرئية، وعلى الكيفية التي تفسر نفسها بها، وليس على ما يفهم منها، والمثال على ذلك تجسد في تيار الكتابة الذاتية. ٢ - الابتعاد عن الموضوعية التي يمثلها وجود رواة خارجين عن الحبكة، أو آراء ثابتة تروي القصة بمعرفة كلية، ومواقف أخلاقية قاطعة. ٣ - ضبابية التمييز بين الأساليب الفنية والأدبية حيث إن القصيدة قد تأخذ شكلاً أكثر توثيقية أو يأخذ النثر طابعاً أكثر شعرية. ٤ - التأكيد على الأشكال المتشظّية، والمشاهدة المتقطعة، والتقطيع الاعتباطي (الظاهري) لعناصر العمل الفني أو الأدبي. ٥ - الاتجاه نحو الانعكاسية أو الوعي الذاتي، في الإنتاج الفني، حيث إن كل قطعة فنية أو أدبية تستدعي الاهتمام نحوها بوصفها نتاجاً مستقلاً بذاته، يتم تشكيله واستهلاكه بطريقة منفصلة. ٦ - رفض المعايير الجمالية السائدة لصالح التصاميم والصياغات المبسطة وإلى حد كبير رفض النظريات الحالية السائدة لصالح التلقائية والابتكار. ٧ - رفض التمييز بين ثقافة شعبية عليا وأخرى دنيا، سواء في اختيار المادة المستخدمة للإنتاج الفني، أو في وسائل عرض وتوزيع واستهلاك هذا الإنتاج: نقلاً عن Postmodernism, http: www. colorado. edu/ English/ en1201 klageslpo: mo. html.

(٢) Barry burke, Post - Modernism and Post - Modernity, OP. CIT.

(٣) المصدر: هشام شرابي، البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر ١٩٨٧، ص٣٠

ما قبل الحداثة	الحداثة
المعرفة/ الأسطورة - الإيمان	المعرفة/ الفكر - العقل
الحقيقة/ دينية - تعليمية	الحقيقة/ علمية - نقدية
اللغة/ بيانية	اللغة/ تحليلية
النظام/ سلطنة - بيروقراطية	النظام/ ديمقراطية - اشتراكية
التركيب الاجتماعي/ العائلة-القبلية-الطائفية	التركيب الاجتماعي/ الطبقة

إذا كانت هذه صورة جزئية للحداثة وما تحمله من تصور لعالمها، فهي ذات أبعاد متعددة، مادامت تقدم نفسها مذهبية كاملة للحياة، حيث تمتد في أبعادها لتشمل مختلف مجالات الحياة الإنسانية. حاول البعض تقسيمها إلى أربعة أبعاد رئيسية تلك الأبعاد هي البعد التأسيسي (البعد الفلسفي- المعرفي)، البعد السياسي-الاجتماعي، البعد العلمي-التقني، البعد العالمي[١] .

لكن القارئ المتمعن للحداثة سوف يجدها لا تتحدد في تلك الأبعاد فقط فهي في أبعادها تتسع لتشمل النفس الإنسانية لتمتد وتشمل العالم بأجمعه، فمثلما نجد الإنسان الحديث أصبح يثق بنفسه في تعامله مع قوى الطبيعة التي كان يخافها نجد الحداثة تبرر السيطرة على دول وشعوب العالم، وترى في ذلك رسالة عليها أن تقوم بها، لأنها تمثل النموذج الكامل والآخر ليس أكثر من شيء عديم الفائدة مما يعطيها الحق في السيطرة عليه والعمل على تحديثه، ونجد الحداثة تعلم شعوبها النظام وحب العلم واحترام الآخر، والإيمان بالتعددية،

---

(١) Maijid Yousefi - the Traditional, Modern and Post Modern leftin Iran, Hayat -e nou´persian morning Dailỹ vol 2, no 560, 2002, http://www. netiran. com/ htdocs/ weekly journal/ politics/ wj 00842.htm.

ورفض العنف وسيلة في الصراعات السياسية، وفي الحداثة «لا تكون الحرية إلا الحق بألاّ يخضع الفرد في المجتمع إلاَّ للقوانين العامة، التي تنظم الحياة، وتضمن المصلحة العامة، يعني ذلك على المجتمع أن يضمن كرامة الإنسان، فلا يجب اعتقاله أو سجنه أو قتله أو تعذيبه من قبل قرار اعتباطي لمجموعة من الأفراد، أن يكون الفرد حراً في عصور الحداثة يعني الحق بالتصريح علناً ومن دون رموز أو واسطات ملتوية بآرائه وفلسفته ودينه واعتقاداته، كما يعني الحق في اختبار طريقة عيشه وحرية تنقلاته من دون شرط أو تصريح أو جواز، والحق في الاجتماع بأفراد عائلته ومجتمعه، سواء كان ذلك لأغراض نفعية أو دينية أو أيديولوجية أو سياسية»[١].

ورسخت الحداثة الرأسمالية في المجتمع الغربي، لتكون عقيدتها الاقتصادية التي لا مكان فيها للعواطف ويكون الربح هو الهدف والغاية المنشودة لتحل الكفاءة بدلاً من الأمانة، ومع الحداثة اتجه المجتمع نحو رفع الممنوعات والمحرمات التي فرضت عليه، فلم يعد يرى في جسده ما يحرم دراسته[٢]، وبدأ المجتمع يألف الشفافية في كل شيء، كل شيء يمكن تفاديه إذا تمت دراسته علمياً للوصول به إلى الحل، فالشذوذ والعنف والمخدرات والسرقة ليس شيئاً يعاب عليه الفرد فقط، بل أيضاً المجتمع لأنها أمراض اجتماعية يمكن مناقشتها للوصول إلى علاج لها، والفرد الذي يخطئ لا تبقى خطيئته معه إلى الأبد ويمكنه أن يبدأ حياته من جديد، وإذا أخطأ أي فرد لا يحمل هذا الخطأ على عائلته، والعلاقات بين الأفراد انتقلت من نمطها التقليدي (غير الرسمي) إلى نمط حديث (الرسمي).

---

(١) د. فتحي التريكي والدكتورة رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مصدر سبق ذكره ٦٣.

(٢) انظر: دافيد لوبروتون، أنتروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٩٧.

ذلك كون أنماط العمل مع دخول هذه المجتمعات إلى العصر الصناعي قد تغيرت، فلم يعد أكثر السكان هم في الريف، بل في المدينة بحكم هذا النمط، مما فكك الروابط الأسرية القديمة، وبدأ الفرد ينتقل مع العمل، فيقوم بتأسيس روابط جديدة في كل مرة، والأسرة لم تعد هي الأخرى لها نفس المفهوم؛ فالأسرة لا تكون كبيرة ومركبة أو ممتدة حيث صار حجمها صغيراً، والمجتمعات مع الحداثة استطاعت أن تتجاوز الريف وقيمه السابقة، لكونها استطاعت أن تحدّث الريف، خاصة وأنّ الريف أصبح يرتبط في الإنتاج الصناعي للمحاصيل التي تدخل في الصناعة، ولا ننسى أن الحداثة جعلت هذه المجتمعات تقدس العمل واحترام الوقت والنظام، وترى في ذلك أسس تحضرها، لا بل نجد الفرد في تلك المجتمعات بدأ مع الحداثة يعي الجمال، وأخذت تلك المجتمعات تؤكد على النظافة والاعتناء بالجمال في كل شيء من الفرد إلى بناء وتخطيط المدن، لكونها أدركت أن لكل شيء أثره في الإنسان، وأثر الحداثة في تلك المجتمعات نجده أيضاً بارزاً في إدراك إنسان هذه المجتمعات بأنه المعيار الذي يجب أن تقاس في ضوئه صحة الأشياء من عدمها، فالنظام السياسي الصالح هو النظام الذي يكون للفرد الحق في اختياره وممارسة الرقابة عليه، وأن يعرف الفرد ما حقوقه وواجباته، لهذا وجدنا كل شيء تم تنظيمه في المجتمع[1]، فلا فوضى، فالنظام يجده الفرد في هذه المجتمعات في كل مكان، والفرد في هذه المجتمعات يعرف هذا النظام، وأصبح بالنسبة إليه بمنزلة الهواء الذي لا يمكن الاستغناء عنه «وبما أن الحداثة تبحث دائماً عن مستوى أعلى من التنظيم، فإن المجتمعات الحديثة تميل دائماً إلى مواجهة أي شيء (غير منظم) يمكن أن يربك النظام، لذلك، تلجأ المجتمعات الحديثة باستمرار إلى إقامة

---

(١) Postmodern Social Theory, Sociology 319, March 30 and April 4$$2000, http:// ureqina.ca/- gingrich/ a400.htm.

علاقة ضدية طرفاها (النظام) و(عدم النظام) حيث إنها يمكن أن تستغلها لتأكيد تفوق (النظام) ومن هنا، تجد هذه المجتمعات لزاماً عليها أن تبحث عمّا يعكس (اللانظام) وأن تخلق وتشكل باستمرار (اللانظام) ويتحول (اللانظام) في الثقافة الغربية ليصبح صورة للـ(آخر) الذي يعرف بموجب علاقة ضدية أخرى، ومن ثمّ، فإن أي شيء غير أبيض، غير ذكري، غير سوي جنسياً، غير صحي، غير عقلاني، يصبح جزءاً من (اللانظام) وينبغي استبعاده من المجتمع الحديث والمنظم والعقلاني»[١].

وإجمالاً نرى أن الحداثة قد أحدثت «تبدلاً في النظم التقليدية للحركة الاجتماعية، وهيمنة الأشكال العلمانية للقوى السياسية ونظم السلطة، خاصة الدولة القومية في النظام الدولي[٢] الذي تشكل منذ بدايته وفقاً لرؤى الحداثة، فمع الحداثة أصبح الإنسان في المجتمعات الغربية لا تقف شهيته في الاكتشاف[٣] والسيطرة فهو بفضل الرؤية الحديثة للطبيعة ولغاية الحياة لم يعد يرى في الآخر إلا شيئاً ضمن الطبيعة التي عزم على التحكم بها والسيطرة عليها واستغلالها بالشكل الذي يمكنه من تحقيق أعلى مستويات الرفاه والسعادة[٤]، لنجد الاستعمار (السيطرة الأجنبية) يقترن في بدايته مع تبلور عقيدة الحداثة، حيث اتجهت الشعوب الغربية إلى تلك القارات البكر من أجل السيطرة عليها واستغلال مواردها.

---

(١) Post Modernism, http:// www. colordo. edu/ English/ Engl 20 klages/ pomo- html.

(٢) Ronald G. Suny, Socialism, Post - Socialism and the Appropriately modern: Thinking about the history of the USSR from: the journal of the international institule, vol.6,no.2/ sunyweb.html.

(٣) Post Modernism, http://www. defencejournal. com/ globe/ jan99/postmodern. htm.

(٤) انظر: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره ١٢-١٣.

فهي لا ترى في ذلك عيباً مادام شعارها (كل ما هو واقعي معقول وكل ما هو معقول واقعي) هذا الشعار الذي أطلقه رائد الحداثة الغربية (هيغل) والذي معه وصلت الحداثة في تطورها الفلسفي إلى نهايتها، فالحرب لم تصبح إلا وسيلة يتم بها فتح الأسواق والحصول على الموارد، والأطراف لابد من ربطهم بالمركز ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، والحداثة بذلك تؤشر ثلاثة ثوابت حكمت حركتها وأعطتها صورتها هذه «هي كل من إرادة المعرفة التي تعني لها اقتحام كل الميادين وكل تمظهرات الحياة وتعابيرها لمعرفتها على حقيقتها بما في ذلك ميدان المحرمات، وإرادة التغيير التي تتمثل بتغيير الواقع تغييراً يتماشى ومتطلبات الحداثة، ثالثاً إرادة الهيمنة»[(١)].

وبعد كل هذا يمكن الاجتهاد فنقول: إن صورة الحداثة هذه تمثل الحداثة كما عاشها وبناها الإنسان الغربي - الأوربي، والتي يرى فيها الطريق الأفضل لرقي الشعوب، ليعبر بذلك عن نزعة التمركز على الذات، وهذا ما يقوله (ريمون أرون): «إن البشرية كلها قد باتت تصل إلى صورة الوعي التاريخي الذي يتميز به الغرب في العصر الحديث، إن لغرب لم ينشر التكنولوجيا والرياضيات والفيزياء وسائر العلوم الأخرى فحسب، بل نشر كذلك الأفكار التي يشكل الوعي التاريخي عنصراً هاماً من عناصرها، فالأوربيون هم الذين صاغوا للهنود وعيهم بماضيهم، فالتاريخ الذي صاغه الأوربيون هو الذي يساعد اليابانيين على استيعاب ماضيهم عن طريق تأويله وتفسيره، والصينيون قد استفادوا من فلسفة التاريخ الغربي في تصورهم للمجتمع المنشود ورؤيتهم لماضيهم ولمستقبلهم»[(٢)].

وفي الاتجاه نفسه يذهب جينكز إلى القول «إن الحداثة (الغربية) ستستمر إلى

---

(١) نقلاً عن د. فتحي التريكي والدكتورة رشيدة التريكي، مصدر سبق ذكره ٢١.

(٢) نقلاً عن الدكتور محمد عبد اللاوي، مصدر سبق ذكره ٤٠٤.

أن يصبح كلٌّ من العالمين الثاني والثالث صناعيين بالكامل، بحيث تصبح مشكلة التحديث حادة وخطيرة في كل مكان، ثم يتم تبني أنموذج ما بعد الحداثة من قبل كل العالم»[١].

في حين الأقرب إلى الصحة أن الحداثة مرحلة نضوج حضاري ليست ابتكار الحضارة الغربية أو أي حضارة أخرى، فلكل حضارة حداثتها التي أقامتها بعدما نضجت المعطيات المتنوعة التي أسهمت في ولادتها، لا بل لكل حضارة أكثر من حداثة شهدتها خلال فترات زمنية مختلفة، لتكون الحداثة بمثابة مرحلة تعكس وعي الشعوب بقدرتها على الحركة والتجدد وتغيير حالة الجمود التي تعيشها.

هذه هي قراءة مبتسرة للمشروع الحداثي الغربي سعينا لتقديمها لتكون مرتكزاً لفهم ما بعد الحداثة.

❊ ❊ ❊

(١) نقلاً: راستي عمر، التفكيكية في العمارة: دراسة وتحليل للخلفية الفكرية والشكلية للعمارة التفكيكية، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الهندسة: قسم العمارة في جامعة بغداد، آب ١٩٩٦، ص١٢٣.

المبحث الثاني

البنيوية

أول شيء يطرح نفسه علينا ونحن نعالج البنيوية هو؛ لماذا البنيوية؟ هذا السؤال ربما يأتي قبل غيره من الأسئلة التي تصب في الهدف نفسه، مثل ما البنيوية؟ ومتى ظهرت؟ وما المراحل التي مرت بها؟ من روادها؟ وما أبرز مدارسها؟ وما أشهر تطبيقاتها الفكرية؟ وما تأثيراتها؟.

وللإجابة عن هذه الأسئلة ربما نحتاج إلى تقديم قراءة شاملة وموسعة للموضوع تضعنا في موقع قريب منه.

إنّ البنيوية التي ولدت ضمن المرجعية الفكرية للحداثة سعت إلى تفكيك الأسس التي أقامت عليها الحداثة بناءها الشامل، فالحداثة بتأكيدها على الذات والعقل والتاريخ، يرى الشروع البنائي بأنها لم تكن صائبة، لكونها (لا تقدم نظرية متكاملة قادرة على تقديم تفسير كلي للعالم والوجود يجعله مرة أخرى بيئة مناسبة للإنسان، ولاشك أن هذا المطلب، مطلب اعتقادي - إيماني، إذ إن الإنسان بطبعه بحاجة إلى الإيمان مهما كان نوعه، ولم يشبع هذه الرغبة ما هو سائد من المعتقدات الأيديولوجية، خاصة الماركسية والنظرية الفرويدية. فقد افتقرت مثل تلك المذاهب إلى الشمول الكافي لتفسير الظواهر عامة، وكذلك إلى العلمية المقنعة. ظهرت البنيوية منهجيةً لها إيحاءاتها الأيديولوجية بما أنها تسعى لأن تكون منهجية شاملة توحد جميع العلوم في نظام إيماني

جديد من شأنه أن يفسر علمياً الظواهر الإنسانية كافة، علمية كانت أو غير علمية.

من هنا كان للبنيوية أن ترتكز مرتكزاً معرفياً، فاستحوذت علاقة الذات الإنسانية بلغتها وبالكون من خلالها على اهتمام الطرح البنيوي في عموم مجالات المعرفة: الفيزياء، الرياضيات، علم الإنسان، علم الاجتماع، علم السياسة، والفلسفة والأدب، وركزت المعرفة البنيوية على كون العالم حقيقة واقعة يمكن للإنسان إدراكها، لذلك توجهت البنيوية توجهاً شمولياً إدماجياً يعالج العالم بأكمله بما فيه الإنسان»[١].

بناءً على ذلك خالف البنيويون الفلاسفة الذين عاصروهم، والذين سبقوهم في مقولاتهم عن الوجود، الذات، الإنسان، والتاريخ، وأصبحوا لا يكادون يتحدثون إلا عن البنية، والنسق، والنظام، واللغة[٢]، فهم يرون أن لكل شيء بنية، ويمكن تفسيره من خلال دراسة البنية المكونة له، فالمجتمعات، والعقول، واللغات، والأساطير، بوصف كل منها نظاماً تاماً، أو كلاً مترابطاً، أي بوصفها بنىً، فتتم دراستها من حيث أنساق ترابطاتها الداخلية، لا من حيث هي مجموعات من الوحدات أو العناصر المنعزلة، ولا من حيث تعاقبها التاريخي[٣].

لذا نجدهم يؤكدون على العلاقات التي تنشأ داخل البنية وليس على الجوهر

---

(١) د. ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ص٣٢-٣٣.

(٢) عبد الكريم درويش، فاعلية القارئ في إنتاج النص: المرايا اللامتناهية، مجلة الكرمل، عدد ٦٣، ربيع ٢٠٠٠، ص١٥٣.

(٣) ليونارد جاكسون، بؤس البنيوية الأدب والنظرية البنيوية: دراسة فكرية، ترجمة ثائر ديب، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠١، ص٤٧.

أو الكينونة، مع التأكيد على الكل مقابل الجزء، فالعنصر في البنية لا قيمة له خارج علاقاته مع العناصر المكونة للبنية[١]، هذا الطرح الجديد الذي تقدمه البنيوية يعكس «التحول الفلسفي الحاصل في الاعتماد على مبدأ العلاقة التي تربط الأجزاء بعد أن كان قائماً على مبدأ الوجود، كون الحقيقة متمثلة في أصغر أجزائها، ولذا يكون البدء من دراسة الأجزاء دون الالتفات إلى طبيعة العلاقات التي تربط بين الأجزاء كما في النظرية الذرية»[٢]، هذا ما يمثل تحولاً في المنهج المعرفي من محاولة معرفة ماهية الشيء إلى كيفية ترابط أجزائه وعملها مجتمعة[٣].

لذلك نجد (جاكسون) يعرف البنية منطلقاً من التأكيد على العلاقات التي تربط أجزاءها فيقول: «إنها مجموعة الروابط بين الأجزاء، في مجموعة من الأجزاء المرتبطة معاً»[٤]، وعلى هذا الأساس تعمل البنيوية على دراسة العلاقات التي تنظم عناصر البنية، والكشف عن الارتباطات التي تكون بين البنيات المختلفة[٥].

والبنيوية في قراءتها للواقع تركن إلى المنهج الاستنباطي الذي يعطي الأهمية إلى الكل وليس إلى الأجزاء، ولا يرى الكل في الأجزاء المكونة له، لا بل إن

---

(١) روجيه غارودي، البنيوية: فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابشي، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥، ص١٣.

(٢) ينار حسن جدو، المذاهب الفكرية الحديثة والعمارة: بحث في مناهج النقد المعماري، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣، ص٧٦.

(٣) د. ميجان الرويلي وسعد البازغي، مصدر سبق ذكره ٣٣.

(٤) ليونارد جاكسون، مصدر سبق ذكره ٤٦.

(٥) د. عبد السلام المسدي، قضية البنيوية: دراسة ونماذج، تونس: المطبعة العربية، ١٩٩١، ص١٠٥.

هذه العناصر تخضع لقوانين تتحكم في بناء العلاقة التي تجمعها، هذه القوانين تضفي على البناء سمات كلية تجعله يتميز من سمات عناصره، وعن مجموع هذه العناصر، وهي ترفض المنهج التجريبي الذي يعمل على تقديم أطراف العلاقة على العلاقة ذاتها[١]. بل ويرى بها (جلنر) أستاذ الفلسفة في جامعة لندن أنها المدرسة التي (جعلت هيوم[٢] يمشي على رأسه)[٣].

والبنيوية بتأكيدها على البنى، تعمل على إلغاء التاريخ فهي ترى هنالك انفصاماً بين البنية والتاريخ، فالبنى تتسم بالثبات وتعمل خارج حركة التاريخ، لذلك كان التفسير البنيوي للتاريخ ينطلق من العلاقات بين أجزاء البنية القائمة دون تأمل تاريخي[٤]، والذات التي كانت العمود الفقري للحداثة نجدها مع البنيوية تختفي وراء البنى، ذلك لأن البنيوية ترى الذات محكومة أساساً بالبنى مما يلغي وجودها، وإن وجدت فهي في الأصل ظل للبنى، هذه الصورة التي تطرحها البنيوية بشأن التاريخ والذات تتكامل من خلال موقفها من العقل الذي هو الآخر عبارة عن بنية مجردة لا وجود مستقل له، فهو ليس مرجعاً للمعرفة أو دليلاً لحركة الإنسان، بهذا الطرح الذي تقدمه البنيوية تحاول القول بأن الأسس التي استندت إليها الحداثة ليست صائبة،

---

(١) المصدر نفسه ١١٣.

(٢) : ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) فيلسوف ومؤرخ وأديب إسكتلندي، عمل على تقديم منهج تجريبي في الاستدلال في الموضوعات الأخلاقية، أهم مؤلفاته، مقال في الطبيعة الإنسانية، فحص خاص بالفهم الإنساني، فحص خاص بمبادئ الأخلاق، فحص خاص بالانفعالات، محاورات خاصة بالدين الطبيعي، التاريخ الطبيعي للدين، تاريخ إنجلترا: نقلاً عن: د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سبق ذكره ٢١٨.

(٣) د. أحمد أبو زيد، البناء والبنائية: دراسة في المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلد ٢٧، العدد ٢، ١٩٩٠، ص١٠٣.

(٤) ليونارد جاكسون، مصدر سبق ذكره ١٣٦.

لوجود أسس خفية تتحكم بالأسس الفلسفية التي وضعتها الحداثة لمشروعها الثقافي، وللتأكد في ذات الوقت بأن «الأحداث والظواهر التي تبدو على السطح يمكن تفسيرها عن طريق الأبنية والظواهر الكامنة أو الدفينة تحت ذلك السطح»[١].

لذا نرى ثمة حاجة إلى تحديد تعريف أو معنى للبنية، التي تعدُّ الزاوية في المشروع البنائي، وهنا نقف على قراءتين لمفهوم البنية تحاول كل منهما تقديم وصف وتفسير موسع لها، الأولى ترى بها «نسقاً من العلاقات الباطنية له قوانينه الخاصة المحايثة، ومن حيث هو نسق يتصف بالوحدة الداخلية والانتظام الذاتي، على نحو يفضي أي تغير في العلاقات إلى تغير النسق نفسه، وعلى نحو ينطوي معه المجموع الكلي للعلاقات على دلالة يغدو معها النسق دالاً على معنى، ويتضمن هذا التعريف مجموعة من المسلمات لدى المدرسة البنيوية.

أولها: أن البنية تصور عقلي أقرب إلى التحرير منه إلى التعيين فالبنية هي ما تفعله - بصياغة منطقية - من علاقات الأشياء لا الأشياء ذاتها.

وثانيها: أن موضوع هذا التصور يتصف بأنه حقيقة لاشعورية تظهر بنفسها، بل تدل عليها آثارها أو نتائجها.

وثالثها: أن هذه الحقيقة اللاشعورية الباطنية الكامنة في الموضوعات أو الكامنة في عقولنا المدركة لها - بمعنى أدق حقيقة آنية تلفت إلى تشكلها الآني أكثر من تشكلها عبر الزمان، وتميل إلى الثبات أكثر مما تميل إلى الحركة.

ورابعها: أن هذه الحقيقة الآنية تلتفت إلى نفسها أكثر مما تلتفت إلى فاعلها، وتكشف عن نظامها المحايث أكثر مما تكشف عن الذات الفاعلة في

---

(١) د. أحمد أبو زيد، البناء والبنائية، مصدر سبق ذكره ١٢٤.

هذا النظام، وبقدر ما تودي هذه المسلمات - ضمناً - إلى نفي صفة (التاريخية) عن معنى البنية فإنها تؤكد إزاحة الذات الفاعلة عن مركز البنية، على نحو معه بناء البنية نظاماً آلياً يعمل بطريقة لا واعية تتجاوز إرادة الأفراد»[١].

أما القراءة الثانية للبنية فقد نجدها عند عالم النفس والمنطق (جان بياجيه) فهو يرى أن البنية ما هي إلاّ نظام من التحولات، تنطوي على القوانين بحكم كونها نظاماً خلاقاً لخصائص العناصر التي تتكون منها، وتحافظ على نفسها وتتغذى من خلال تحولاتها الذاتية، ويرى بياجيه هنالك ثلاثة عناصر للبنية:

١- الكلية: أي إنها تتألف من عناصر خاضعة للقوانين التي تحكم النظام، علماً بأنه (هذا الأخير) يتمتع بخصائص إجمالية متميزة من خصائص عناصره.

٢- التحول: إذ إن العناصر تتبدل ضمن البنية، فيظل الشكل هو نفسه، لكن المضمون قد يتغير.

٣- التضبيط الذاتي: أي إنها تضبط نفسها بنفسها بأن تنتظم داخلياً، وأن تغيراتها تسفر عن إعادة التوازن للكل، مما يؤدي إلى نوع من المحافظة على البنية. «وهكذا نجد أن البنية مجموعة قائمة بذاتها، خاضعة لقوانينها الخاصة، بعيداً عن القوانين التي قد تحكم عناصرها التي تتكون منها، فهذه العناصر قد تتحول، لكن المجموعة تظل محافظة على خصوصيتها، وعلى شخصيتها»[٢].

أما أول من تكلم على البنيوية فهو المفكر الإيطالي (فيكو) في القرن الثامن عشر وكان يرى أنها «طريقة لإدراك شكل للعالم المحيط من خلال بنى إدراكية

---

(١) أديث كيرزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور، بغداد: دار آفاق عربية للصحافة والنشر ١٩٨٥، ص٢٨٩-٢٩٠.

(٢) جاك لو مبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي، بيروت: المركز الثقافي العربي ١٩٩٧، ص٢٤١-٢٤٢.

يقيمها الإنسان مستنداً إلى معتقداته ومفاهيمه والتي عادة ما تمكن منابعها، أي صورها الأصلية، في الأساطير والملاحم البطولية والإشعارات البدائية»[١]، هذا ما يجعل إدراك الإنسان للأشياء يتم دون أن يدري الشكل الذي يفرضه ذهنه، ولن يكون للكيانات وجود إلا بقدر ما تجد لها مكاناً ضمن هذا الشكل[٢].

أولاً- فردينان دي سوسور ودوره في تطوير البنيوية

إن البنيوية سوف تتضح صورتها من خلال التطبيقات في الحقل اللغوي على يد فردينان دي سوسور[٣] وعلى العلوم الإنسانية بوجه عام على يد مجموعة من المفكرين والعلماء[٤]، فبعد ما كان المنهج التاريخي هو الحاكم للمعرفة في القرن التاسع عشر، مع سوسور، برز المنهج البديل لفحص الظواهر وهو (الآنية) التي ستكون بمنزلة النطفة التي حملت الجنين البنيوي على حد ما مثل العلم اللغوي، الرحم الذي تخلقت فيه البنيوية[٥] باعتبار اللغة هي الأصل، ويعود إليها بنى البنى الفرعية[٦] وهي بذلك ليس لها شأن بالعالم الخارجي

---

(١) نقلاً عن ينار حسن جدو، مصدر سبق ذكره ٧٥.

(٢) ترنس هوكز، البنيوية وعلم الإشارة، ترجمة محمد الماشطة، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة ١٩٨٩، ص٩.

(٣) فردينان دي سوسر: هو عالم لسانيات سويسري، كان قد طرح آراءه بشأن اللغة على شكل محاضرات ألقاها بين ١٩٠٦-١٩١١، وبعد وفاته قام اثنان من تلاميذه بتحرير طبعة لهذه المحاضرات في عام ١٩١٦، بعنوان (محاضرات الألسنية العام) وكما هو مترجم إلى العربية تحت عنوان (علم اللغة العام).

(٤) ليونارد جاكسون، مصدر سبق ذكره ٢٤.

(٥) د. عبد السلام المسدي، قضية البنيوية: دراسة ونماذج، مصدر سبق ذكره ١١.

(٦) ليونارد جاكسون، مصدر سبق ذكره ٦١.

المحيط بها[١]، فهي مجرد علامات مشيرة إلى علاقات، وليس من واجبها العمل على صحة الأشياء ومدى مطابقتها للواقع[٢] وقد استطاع (دي سوسور) أن يضع الأساس المرجعي الذي سوف تستند إليه البنيوية فيما بعد في بنائها[٣]، وإذا كان الأمر كذلك يحق لنا التساؤل، كيف أسهم (سوسور) في ذلك؟ وما طروحاته الفكرية؟ وكيف أسهمت في إنضاج الحركة البنيوية فيما بعد؟.

إن تقديم قراءة لـ(سوسور) وأبرز أفكاره تضعنا أمام حركة فكرية تعبر عن تطور كبير في مجال الألسن، فـ(سوسور) كعالم لسانيات حاول بناء نظرية جديدة في هذا المجال محاولاً الاقتراب بها إلى العلمية، منطلقاً أساساً من تصوره للغة، فبعد أن كانت اللغة تفهم بكونها أداة للتعبير عن الأشياء والتواصل الإنساني[٤]، رأى (سوسور) فيها منظومة من الإشارات التي تعبر عن الأفكار[٥].

وهي قائمة بذاتها، يولد الإنسان وأفكاره وعالمه منها[٦]، وإذا أردنا تقريب

---

(١) سعيد الغانمي، المعنى والكلمات، الموسوعة الصغيرة، العدد ٣١٦، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة ١٩٨٩، ص٤٥.

(٢) قلم التحرير، اتجاهات حداثية في تأويل القرآن، مجلة الإيمان، مصدر سبق ذكره ١١٤.

(٣) Ingridstevens, postmomodernism, structuralism, post structuralism, deconstruction and art criticism, Dr arte 54 septe 1996, http: www. unisa. ac. za/ dept/ press/ derte/ 54/ stevens. html.

(٤) ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة وتقديم الدكتور عز الدين إسماعيل، القاهرة: المكتبة الأكاديمية ٢٠٠١، ص١٥.

(٥) راستي عمر الخفاف، التفكيكية في العمارة: دراسة وتحليل للخلفية الفكرية والشكلية للعمارة التفكيكية، مصدر سبق ذكره ١٢.

(٦) Structuralism/ poststructualism, http:// www. google. file: //A:/ 1DE RRIDA LSC. htm.

الفكرة نقول: مثلما حاول ماركس تقديم تفسير مادي للحياة أساسه الاقتصاد، فعل (سوسور) الشيء نفسه، وذلك بجعله اللغة بديلاً عن الاقتصاد.

أما أبرز التحليلات التي تقدم بها (سوسور) في المجال اللغوي، يرى بأن اللغة هي كيان قائم بذاته، ويكفي نفسه بنفسه، فبعد أن كانت اللغة تفهم ضمن الكلام، عمل (سوسور) على فصلها عنه، فهو يرى أن الكلام شيء واللغة شيء آخر[1]. فاللغة (اللسان) تعني «شيئاً اجتماعياً ومقيداً في آن واحد، أي إنه ملك لجماعة المتكلمين من جهة، وشيء ثابت بعكس الكلام الذي هو ميدان حرية، من جهة أخرى»[2]، لتكن اللغة عبارة عن (مجموعة الاصطلاحات التي يتبناها جسم مجتمعي ما حتى يتمكن من ممارسة الكلام (الاتصال الشفهي)، أما الكلام فهو العملية التي تقوم بها الذات المتكلمة وهي فصل فيزيولوجي وذهني في آن واحد. هكذا ولدت فكرة البنية من استخدم (الكلام) ال(اللغة) لكن اللغة لا تتغير بتغير أنواع الكلام التي يمارسها الأفراد بل تحتفظ بنوع من الاستقرار والاستمرار[3]، ذلك لكونها محكومة ببنى واحدة يشترك فيها الجميع.

ورأي (سوسور) «أن اللغة تتكون من (الدال - المدلول) الكلمة ومعناها، وهذا ما يطلق عليه نظام - (دواليل) حيث يعرف (الدالول) بأنه ارتباط اعتباطي في جوهره بين دال ومدلول[4]، والدال هو صورة صوتية، أما

(١) د. صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة ١٩٨٧، ص٢٥-٢٦.

(٢) ليونارد جاكسون، مصدر سبق ذكره ٧٦-٧٧.

(٣) جاك لو مبار، مدخل إلى الإثنولوجي، مصدر سبق ذكره ٢٧٢.

(٤) د. صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره ٣٩.

المدلول فهو مفهوم، وحين نتعلم لغة ما فإن ما نتعلمه هو هذا القران الاعتباطي لصورة صوتية ومفاهيم. والدليل التجريبي على عدم وجود أية صلة ضرورية بين الصوت والمعنى هو أن كلمة (خنزير) لا تشمل على ما يشبه الخنزير، وكلمة (شرطي) لا تشمل على ما هو سلطوي، وأسماء الجموع لا تشمل على ما هو جمعي. وكل الألسنيين يقبلون هذا، فتسمية الأشياء أو الأفعال تبعاً لأصواتها لا تمثل إلا جانباً هامشياً تماماً من جوانب اللغة»[١].

والفكرة الرئيسية هنا تقوم «على أن الدلالة لا تظهر إلا عبر إقامة العلاقات والاختلافات، إذ إن الأصوات الواحدة نفسها قد تتخذ دلالات مختلفة، حتى لو كان لدينا كلمة (تمثل) فكرة معينة وتنطوي على دلالة معينة، فإنها لا تتخذ بالفعل معناها إلا ضمن سلسلة محكية، نظراً لارتباط هذه الكلمة بالكلمات الأخرى بحيث لا تصبح مقيدة (لمعنى معين) إلاّ بتميزها عن الكلمات الأخرى، هكذا لا تصبح الدلالة ممكنة إلا بموجب لعبة التضادات ضمن نظام معين، ولا تعود (قيمة) هذا العنصر الكلامي أو ذاك للفهم الإدراك إلا بناء على صلاته بالنظام ككل»[٢].

هذا الابتكار السوسوري (رولان بارت) وجد له «أهمية سياسية إذ يرى أن الصورة تلعب دوراً ما في تعزيز سلطة البرجوازية، فصورة جندي فرنسي أسود في جريدة وهو يهتف بسعادة تسهم في إظهار الإمبراطورية الفرنسية وكأنها واقعة طبيعية في هذا العالم، لا مشروعاً سياسياً محدداً يمكن نقضه»[٣].

---

(١) ليونارد جاكسون، مصدر سبق ذكره ٨٤.

(٢) جاك لو مبار، مدخل إلى الإثنولوجي، مصدر سبق ذكره ٢٧٣.

(٣) ليونارد جاكسون، مصدر سبق ذكره ٨٥.

و(سوسور) بعد ذلك يتعمق أكثر في فهمه للغة فيرى أنها تتكون من مجموعة من الأحرف (الفونيمات) التي هي الوحدات الصغرى التي تبنى منها الصورة الصوتية، وخاصيتها الوحيدة هي أن يكون واحدها مختلف عن الآخر (التي يتراوح عددها تقريباً بين الثلاثة والثمانين فونيماً)[١].

يعمل سوسور في ذات الوقت على الإشارة إلى موضوع آخر وهو أولوية الكلام (اللغة المنطوقة) على الكتابة هو امتداد للتقليد اليوناني[٢] والحداثي الذي لا يعطي أهمية تذكر للكتابة، فإذا كان أفلاطون وروسو يريان فيها عبارة عن تمثيل للغة نرى سوسور لا يرى فيها أكثر من (شيء قذر) يعمل على إفساد صفاء اللغة[٣].

وتعليل ذلك يرجع في الأساس لكون اللسانيات ترى أن «الكلام سابق تاريخياً على الكتابة، وأن هنالك كثيراً من اللغات التي ليس لها أنظمة كتابية، كما أن القوانين التاريخية المتعلقة بالتغيرات الصوتية، التي يبرزها فقهاء اللغة، تنطبق بصورة واضحة على اللغة المنطوقة، لا المكتوبة. وهذه وقائع كثيراً ما يغفل عنها من ينتمون إلى ثقافات كتابية، وهذا الشكل المكتوب أسهل منالاً، مما يجعله يبدو واقعياً أكثر من الشكل المنطوق، وهذا منزلق يسهل وقوع فقهاء اللغة عامة ودارسي اللغات الميتة خاصة فيه، ذلك أنهم لا يدرسون سوى الوثائق المكتوبة، ولم يسمعوا أبداً اللغة التي يدرسونها وهي تنطق»[٤]. هذا الطرح السوسوري بشأن لعلاقة بين الكلام والكتابة سوف يتطور

(١) المصدر السابق ٨٧.

(٢) Structuralism / poststructualism, OP. CIT.

(٣) سارة كوفمان - روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا استحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، المغرب: إفريقية الشرق ١٩٩١، ١٩.

(٤) ليونارد جاكسون، مصدر سبق ذكره ٩١.

لدى تفكيكية دير يدا[١] وهذا ما سوف يتم تناوله في الفصل الثاني من الدراسة.

ولا ننسى الإشارة إلى أن سوسور قدم قراءة (آنية تزامنية للغة) مغاير للقراءة التاريخية التي كانت سائدة، ففي هذه الدراسة الجديدة تتم دراسة الحالة اللغوية بكاملها في لحظة زمانية محددة، بينما في المقاربة التاريخية يقوم المرء بدراسة جزء معين ومخصوص عبر مدى زماني ما، ولهذا فالدراسة التزامنية تعنى بالنظام اللغوي (البنية) ككل وليس بالجزء فقط[٢].

هذا التطور في مجال الألسنيات الذي تقدم به (سوسور) حمل معه تغييراً في النظر إلى الذات والفكر، فالذات تم تجريدها من حريتها وفعاليتها، فالمعنى اللغوي ليس ناتجاً فقط عن قصدية الذات المعبرة، بل هو أيضاً نتاج النظام الدلالي للغة، التي كأنها تقولني أكثر مما أقولها[٣]، تعبرني وتخترقني دون أن أستطيع التحكم بفائض المعنى الذي يعبرني، ولقد انقلب تبعاً لتلك العلاقة

---

(١) جاك دريدا: هو مفكر فرنسي ولد ١٩٣٠ في الأبيار بالغرب من الجزائر العاصمة، وعاش هناك حتى انتقل إلى باريس لأداء الخدمة العسكرية ثم التحق بمدرسة المعلمين، ومع أنه أمضى سنّه في جامعة هارفارد وقام بالتدريس في السوربون بين عام ١٩٦٠ و ١٩٦٤ فإنه ارتبط منذ عام ١٩٦٥ وحتى الآن بمدرسة المعلمين العليا، ويعتبر جاك در يدا رائد الحركة التفكيكية الحديثة، نشر أول أعماله (أصل الهندسة) عام ١٩٦٢ وفي عام ١٩٦٧ فرض نفسه على المشهد الثقافي بثلاثة كتب (في الكتابة، والكتابة والاختلاف، والكلام والظواهر) ثم قدم ثلاثية أخرى في ١٩٧٢ (حواشي الفلسفة، الانتشار، مواقف)، وأخيراً نشر له كتاب بعنوان أطياف ماركس، هذا بالإضافة إلى عدد كبير من المقالات والمحاضرات: انظر في ذلك: د. غسان السيد، جاك در يدا والفكر الإنساني، جريدة الأسبوع الأدبي، العدد ٨٢٠ بتاريخ ١٧/٨/٢٠٠٢.

(٢) د. ميجان الرويلي وسعد البازغي، مصدر سبق ذكره ٣٥-٣٦.

(٣) Structuralism / poststructualism, OP. CIT.

بين اللغة والفكر، حيث إن هناك ميلاً عاماً إلى اختزال الفكر إلى اللغة، فقد كان الفكر بمثابة معان ذهنية سامية، في التصور التقليدي، يحظى بالأولوية قيمية ومنطقية على اللغة، لكن العلاقة تنعكس بنيوياً، فالفكر في أحسن حالاته هو ظهر اللغة (تشبيه سوسور للعلاقة بينهما وجه الورقة وظهرها) بل يكاد يكون لغة فقط، إن الفكر في حد ذاته مثل سحابة حوامة لا يوجد فيها شكل محدد بصفة أساسية، لا وجود للأفكار المسبقة، لا شيءٌ واضحاً قبل دخول البنية اللغوية[١].

مساهمة فردينان سوسور هذه في تطبيق المنهج البنائي في مجال اللسانيات قد طورها آخرون في نفس المجال منهم عالم الصوتيات (تروبتسكوي) الذي وضع أربع خطوات للتحليل البنيوي، فالبحث البنيوي لديه[٢]:

١- يدرس البنى التحتية اللاواعية للظواهر وليس طبقاتها الظاهرة أو الواعية.

٢- يتعامل مع الألفاظ بعلاقات بعضها ببعض، لا باعتبارها كيانات مستقلة.

٣- يركز دائماً على الأنظمة أو الأنساق.

٤- يؤسس القوانين العامة مستخدماً الاستقراء أو الاستدلال لتحديد الهوية المطلقة لهذه القوانين.

وإذا كانت اللسانيات قد وفرت للبنيوية المرتكز الفلسفي الذي يمكن الركون إليه في تفسير أو بناء النظريات الاجتماعية، فهي بذلك قد أسهمت في

---

(١) عبد الكريم درويش، مصدر سبق ذكره ١٥٢.

(٢) نقلاً عن المصدر السابق ١٥٣.

تطور البنيوية[(١)] التي سوف تصبح على أيدي فلاسفة ومفكري المدرسة الفرنسية بمثابة المرجعية الفكرية والحياتية التي تحتاجها المجتمعات الغربية في توفير الزاد الفكري الذي عجزت المدارس التي انبثقت سابقاً من الحداثة «كالنيوهيغلية، النيوكانطية، الماركسية، والوجودية الإيمانية والإلحادية، الفينومينولوجيا، والتحليل النفسي في توفيره.

إذ إن هذه التيارات جميعها قد أفلست، ولم تستطيع مواكبة مسيرة الحياة والتقدم الإنساني، ولاكتشاف جوهر النشاط الفاعل للإنسان، انصب اهتمام العلوم الإنسانية منذ ذلك الحين على اللغة، يعني على الحقيقة الإشارية في تجريدها المنطقي»[(٢)]، حيث اعتقد فلاسفة البنيوية بأنهم يستطيعون بتطبيق المنهج العلمي اللغوي البنيوي الاقتراب بالعلوم الإنسانية إلى مصاف العلوم الطبيعية[(٣)]، مادامت اللغة هي الوسيط الذي يرتكز إليه في العلاقة بين كل من مادة الإدراك والإدراك والذات المدركة الفاعلة، فباللغة نعرف العالم وبها نبنيه، وهكذا فما نعرفه من العالم يتم تحديده من خلال اللغة المستخدمة في تحديده، وبهذا، لم تعد اللغة وسيلة لنقل الأفكار والمفاهيم القبلية، وإنما هي الأساس الفاعل المنتج لهذه المفاهيم التي تنتقل بواسطتها[(٤)].

وبما أن البنيوية وجدت في المحيط الثقافي الفرنسي بيئة صالحة لكي تنمو وتتكاثر، وأصبحت البنيوية الفرنسية هي الشكل المعبر عن البنيوي[(٥)]، لابد

---

(١) Structuralism and post - structuraalism: some notes: Http: //www. brookes.ac.uk/ schools/ humanities/ English/ postruct. htm.

(٢) عبد الكريم درويش، مصدر سبق ذكره ١٥٢.

(٣) ليونارد جاكسون، مصدر سبق ذكره ١٤٨.

(٤) د. ميجان الرويلي وسعد البازغي، مصدر سبق ذكره ٣٣.

(٥) غريجون ريفزن، البنيوية... بين فرنسة وروسية، ترجمة نوفل نيوف، http://www. albayan/ culture/ 2001/ issue 58/ afaque/ 2htm.

لنا من تقديم دراسة للمناخ الفكري الذي كان سائداً في فرنسة قبل وصول البنيوية أولاً، ومن ثم العمل على استعراض أبرز المساهمات الفكرية للمدرسة البنيوية الفرنسية في الحياة الثقافية الفرنسية والتي أسهمت في ذات الوقت على تطور وسيادة البنيوية.

ثانياً- البيئة الثقافية الفرنسية

إذا كانت الماركسية في فرنسة قد سادت فترة الحرب العالمية الثانية، والوجودية الفترة التي جاءت بعد الحرب، فإن البنيوية على الرغم من تزامنها مع تلك التيارات الفكرية في الخمسينيات وأواسط الستينيات استطاعت أن يكون لها السيادة الفكرية في الساحة الثقافية الفرنسية، ذلك لبروز حاجة منذ أواسط الخمسينيات إلى تيار فكري جديد يستطيع تجاوز «ما في الوجودية من إفراط في الذاتية ومغالاة في الحرية الفردية، فتتجاوز ما عاق الوجودية نفسها عن تحمل الأعباء الاجتماعية التي أثقلتها، لتتجاوز عجز الوجودية عن التغلب عن الحيرة السياسية والأيديولوجية التي خلقتها القطيعة مع الشيوعية السوفيتية، ولقد بدت البنيوية كأنها تتيح لأتباعها - على الأقل - قراراً فكرياً جديراً بالاحترام من مواجهة قصور الوجودية على السواء إذا كان توجهها الفلسفي الواسع النظر إلى الواقع الاجتماعي كله، بوصفه تفاعلاً بين أبنية جمعية لا واعية في آخر الأمر»[1]. هذا الأمر يعبر أيضاً عن أزمة وجد اليسار الفرنسي نفسه بها بعد انفصاله عن الشيوعية السوفيتية بسبب الجرائم التي ارتكبها استالين والتي شوهت الحركة الماركسية تطلب إيجاد تيار فكري جديد يمثل اليسار الفرنسي ويبتعد به عن الماركسية، وهذا ما سوف تمثله الحركة البنيوية التي سيعمل اليسار الفرنسي ومفكريه على الارتباط بها والعمل على

---

(١) أديث كيرزويل، عصر البنيوية، مصدر سبق ذكره ١٥.

إنضاجها[١]، والوضع الذي وجدت فرنسة نفسها فيه بعد الحرب العالمية الثانية، كقوة متدهورة فقدت زعامتها العالمية، برغم من محاولاتها المستميتة الحفاظ عليها، هو الآخر كان قد أسهم في بروز تيار البنيوية، كحركة فكرية حاولت الادعاء بأنها تستطيع أن تجد الإطار الناجع الذي يمكنه أن يحقق الاستقرار والتقدم في فرنسة[٢].

ثالثاً- الإسهامات الفكرية الفرنسية في إنضاج البنيوية

تبنى فلاسفة ومفكرو اليسار الفرنسي المنهج البنيوي في أنموذجه اللغوي في دراستهم المتنوعة، حيث عمل كل منهما على إيضاح البنيوية في حقل من حقول المعرفة، حيث عمل شتراوس على تطبيق البنيوية في حقل الأنثرولوجيا، ولوي التوسير في الاقتصاد الماركسي، وجاك لاكان في التحليل النفسي، وبارت في الأدب، وميشيل فوكو في مجال القوة والمعرفة هذا إلى جانب مساهمات عدة التي صبت في ذات الموضوع[٣]. إن التبرير لسحب

---

(١) المصدر السابق ١٤.

(٢) انظر: د. صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره ٢٨٧.

(٣) في عام ١٩٦٦ ظهر في إحدى المجلات الفرنسية رسم ظريف يمثل أربعة من المفكرين البنائيين الكبار وهم عالم الانثوبولوجيا كلود ليفي شتراوس، والناقد الأدبي رولان بارت، والفيلسوف ميشيل فوكو، وعالم التحليل النفسي جاك لاكان، جالسين على الأرض تحت بعض الأشجار المدارية، وقد ظهروا عرايا تماماً إلا من بعض النباتات والألياف المعقودة حول وسطهم وسيقانهم كما هو الشأن في الجماعات البدائية، وكان الأستاذ لاكان - الذي يعدّ طاووس المفكرين البنائيين - هو وحده الذي يلبس أيضاً ربطة، عنق - وقد انتشر هذا الرسم الكاريكاتري بسرعة فائقة وعرف في أوساط المثقفين الفرنسيين في باريس باسم ﷺفل غداء البنائيين) على الرغم من أنه لم يكن أمامهم أي طعام، وإنما كان كل منهم يبدو على العكس من ذلك مشغولاً بنفسه تماماً عن الآخرين، أي لم يكن بينهم أي اتصال أو تواصل على الإطلاق، وكانوا يشخصون بأبصارهم إلى الفضاء ويتخذون هيئة الشخص الغارق =

أنموذج الألسنية البنائي إلى مجمل العلوم الإنسانية لا يبقى مرتكزاً إلى فكرة أن المنهج الذي أثبت خصوبته في الألسنية قابل للتطبيق على علوم أخرى؛ بل يمسي مرتكزاً أن موضوع الألسنية هو في جوهره موضوع سائر العلوم الإنسانية، وأن المسلمة الأساسية المسوغة لهذا التعميم تتمثل في أن اللغة هي الجذع المشترك لجميع أشكال الثقافة، وأن ابتداع لغة هو بمثابة رسم خط فاصل بين الطبيعة والثقافة، وأن اللغة هي كيان الثقافة بالذات، وأن الإنسان، بالتعارض مع الحيوان يتحدد بالوظيفة الرمزية[(١)].

١- كلود لفي شتراوس

يعدُّ (كلود لفي شتراوس[(٢)] ١٩٠٨-١٩٨٣) عميد البنيوية الفرنسية لدوره الكبير في تطوير البنيوية، فمساهماته الفكرية في هذا المجال جذبت العديد من المفكرين لتبني المنهج البنيوي اللغوي في دراساتهم المتنوعة[(٣)]، ولأهميته هذه

= في التأمل والتفكير أو الذي يلقي خطاباً لا يستمع إليه غيره. نقلاً عن د. أحمد أبو زيد، البناء والبنائية: دراسة في المفهومات، مصدر سبق ذكره ١٠١-١٠٣.

(١) روجيه غارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، مصدر سبق ذكره ٣١.

(٢) ليفي شتراوس مفكر فرنسي، مؤسس الأنثروبولوجيا، البنيوية ولد في بروكسل، حصل من جامعة باريس على شهادتين في الفلسفة والقانون، شغل وظيفة مدرس علم الاجتماع بجامعة ساوباولو بالبرازيل عام ١٩٣٤، وعاش في جنوب أمريكا حتى عام ١٩٣٩، وفي ١٩٣٩ عاد إلى فرنسة ثم غادرها مع الحرب إلى نيويورك، وهناك قام بالتدريس في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي، وفي الفترة ١٩٤٥-١٩٤٨ شغل منصب المستشار الثقافي بالسفارة الفرنسية في واشنطن ثم عين ١٩٤٩ مديراً مساعداً لمتحف الإنسان بباريس، ثم مديراً للدراسات بالمدرسة العلمية للدراسات العليا في الفترة من عام ١٩٥٠ حتى عام ١٩٧٤، وفي الوقت ذاته ومنذ ١٩٥٩ شغل كرسي الأنثربلوجيا الذي أنشئ له خصيصاً في (مدرسة الكوليج دوفرانس). نقلاً عن الدكتور أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، الكويت: سلسلة الكتاب العربي، الكتاب ٤٦، ٢٠٠١، ص٨٤-٨٦.

(٣) انظر: د. صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره ٢١٥-٢٤٤.

كان لابد من تناوله في أول الأمر ليكون مدخلاً لدراسة المدرسة البنيوية الفرنسية.

يكمن دور شتراوس أساساً في تحويل الأنموذج اللغوي لسوسور من نظرية في اللغة إلى نظرية في القرابة، إلى نظرية في العقل، إلى نظرية في الأسطورة وأخيراً إلى نظرية عامة في المجتمعات[1]. فهو يعدُّ اللغة هي الأساس «في علم الإنسان، إن لم تكن حجر الزاوية في ذلك العلم، وذلك على أساس أن اللغة هي الخاصية الرئيسية التي تميز الإنسان عن بقية الكائنات، ولذا فإنه يعتبرها الظاهرة الثقافية الأساسية التي يمكن عن طريقها فهم كل صور الحياة الاجتماعية، هذا ما دفعه إلى استخدام مناهج وأساليب اللغويات الحديثة في تحليله للمعلومات الثقافية وكل المادة غير اللغوية، كما أنه هو الذي جعله يعطي الكلمة أو (الدال) من الأهمية أكثر مما يعطي للمعنى أو (المدلول) خاصة، وأن الدال الواحد (والكلمة الواحدة) قد يكون لها مدلولان مختلفان بالنسبة لشخصين مختلفين تبعاً لاختلاف تجاربهما، بل إن الدال الواحد قد تكون له مدلولات مختلفة للشخص نفسه في أوقات أو ظروف مختلفة»[2].

وفي الحقل الأنثروبولوجي عمل شتراوس على إيجاد ما يسمى بالأنثروبولوجيا من خلال استخدام الألسنية البنيوية كمنهج في دراسته للقبائل البدائية، حيث رأى أن هذه القبائل تحكمها بنية لا واعية تتحكم بها[3]، وفي ذلك كان قد اختلف مع المدرسة الأنثروبولوجيا البنيوية البريطانية التي كانت تقصر اهتمامها «على فهم الوقائع أو الأحداث أو العلاقات التي

---

(١) (٣) روجيه غارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، مصدر سبق ذكره ٢٣.

(٢) د. أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصدر سبق ذكره ٨٦.

(٣) John Zerzan, The Catastrophe of Postmodernism, http:// media. ankara. edu. tr/- erdogan/ pomo. htm.

تقوم بين الأفراد والزمر الاجتماعية التي يؤلف المجتمع موضوع الدراسة عن طريق تتبع هذه العلاقات المعقدة في كل تشابكها وتساندها، ويرى أن هذا ليس إلا أولى - أدنى مستويات التحليل نظراً لالتصاقه الشديد بالواقع المحسوس الملموس وعدم ارتفاعه عن الأحداث والظواهر الملاحظة، فالبنائية عند شتراوس تهدف إلى الكشف عن الصيغ الكلية التي تكمن وراء الفكر الإنساني، بصرف النظر عن اختلافات الزمان والمكان وتباين المجتمعات والثقافات»[١].

فالأحداث والظواهر البارزة على السطح والتي يمكن ملاحظتها لا تمثل الحقيقة[٢]، ذلك لأنها محكومة ببنىً خفية تتحكم بها، وأن المهم في نظر شتراوس هو «البحث عن البناء العميق الذي يكمن وراء الظواهر والعلاقات الملاحظة (أو المظاهر السطحية)، وتحليل الأبنية العقلية أو الذهنية التي تقدم لنا المبادئ العامة، فالأحداث والوقائع الظاهرية لا تؤلف الحقيقة، إنما هي رموز زائفة خداعة تختفي وراءها الحقيقة البنائية»[٣].

وانطلاقاً من هذه النظرة أكد ليفي شتراوس أن المختص والباحث الأنثروبولوجي عليه أن «يتجاوز أنموذج المجتمع كما يتصوره أعضاء ذلك المجتمع أو الفاعلون الاجتماعيون كما يسميهم، وأن يهتم بالكشف عن ذلك الأنموذج اللاشعوري الكامن أو المستتر، فالتنظيم الظاهر في المجتمع يخفي وراءه مبادئ هامة لا تبدو ظاهرة للعيان، ووظيفة الأنثروبولوجي البنائي في نظره هي البحث عن تلك المبادئ المستترة أو الخفية»[٤].

---

(١) د. أحمد أبو زيد، البناء والبنائية: دراسة في المفهومات ١١٣.

(٢) تودوروف، نحن والآخرون: النظرة الفرنسية للتنوع البشري، ترجمة د. ربى حمود، (بلا) ٧٩.

(٣) د. أحمد أبو زيد، البناء والبنائية: دراسة في المفهومات ١١٣-١١٤.

(٤) المصدر نفسه ١١٧-١١٨.

وعلى صعيد آخر عمل شتراوس على تجسير العلاقة بين الطبيعة والثقافة، حيث أرجع الثقافة إلى أسس طبيعية، فالثقافة كنتاج العقل البشري (اللاشعور) تعكس قوانين الدماغ، وهذا بدوره يعكس قوانين العالم، ومن هذا المنظور يكون اللاشعور البنيوي كامناً في كل لغة وفي كل ثقافة، وقاسماً مشتركاً بين جميع العقول البشرية، وهو الذي يقوم بدور الاتصال والربط بين الطبيعة والثقافة، لتكون القوانين التي تسري في الطبيعة تسري على الثقافة، لتكون الأنثروبولوجيا البنيوية حاملة للواء الفكر المادي المعاصر[١].

هذه المادية تمتد لتصور العقل تصوراً مادياً، ذلك لأن (الطبيعة العميقة للعقل لا تختلف أو تتميز في نهاية المطاف عن طبيعة المادة، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، عندما يسلم بوجود غائية عميقة معدة ومبرمجة منذ البداية، هي تؤسس التوافق والانسجام المسبق، بين عقل الإنسان وجسمه وبين العالم)[٢].

وفي مجال الدراسات الأنثروبولوجيا تبنى شتراوس نظرة مغايرة للدراسات الأنثروبولوجيا السابقة بشأن الأسباب الكامنة وراء التنوع الثقافي والحضاري بين الشعوب، ففي الوقت الذي ترجع هذه المدارس التنوع الثقافي إلى أسباب طبيعية (عرقية وسلالية)، تعمل الأنثروبولوجيا البنيوية على رفض ذلك، والتأكيد على أن الشريعة واحدة مهما تعددت وتنوعت ثقافاتها، ذلك لأن رصيد الإمكانيات العقلية اللاشعورية، كلي وثابت ومتساوٍ عند الجميع، لكونه يرجع إلى الطبيعة (الوراثة البيولوجية) بينما الاتجاه الذي قد تستخدم فيه تلك الإمكانيات هو الذي يتغير، لأنه يرجع إلى الظروف التي تفرض على المجتمعات البشرية نوعاً من الاختيار القسري لثقافاتها[٣].

---

(١) د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مصدر سبق ذكره ٩٠-٩١.

(٢) المصدر نفسه ٨٩.

(٣) المصدر السابق ٩٢-٩٤.

بهذا الطرح تكون الأنثروبولوجيا البنيوية قد وقفت بالضد من النزعة العنصرية التي اتسمت بها الدراسات الأنثروبولوجيا السابقة، التي لم تقم على أسس علمية، بقدر ما كانت مدفوعة بنزعة أيديولوجية، رفضتها الأنثروبولوجيا البنيوية ودعت إلى تبني نزعة علمية في الدراسات الأنثروبولوجيا، التي تؤكد على تساوي الثقافة وعلى أهمية التفاعل الثقافي بينها في تحقيق الازدهار الحضاري للشعوب كافة[١].

بعد هذا تقف الأنثروبولوجيا البنيوية موقفاً معادياً للتاريخ الذي ترى فيه أسطورة الفكر الغربي الحديث، حيث تؤكد أنّ التاريخ يقتصر اهتمامه على الجوانب الواعية من الواقع، مقابل اهتمام الأنثروبولوجيا البنيوية بالجوانب اللاواعية، التي تمثل البنى التحتية التي يرتكز عليها التاريخ، من خلال هذه المقارنة، الأنثروبولوجيا البنيوية «تدفع بالتاريخ إلى مستوى ظاهرة ثانوية وملحقة بالظواهر اللاشعورية التي تهتم بها، ليكون التاريخ خادماً مطيعاً للتحليل البنيوي»[٢].

هذا الموقف من التاريخ يقترن بموقف الأنثروبولوجيا البنيوية من التقدم البشري على المستوى العقلي والاجتماعي، فهي ترفض أن يكون هنالك اختلاف، ذلك لأنّ التسليم بهذا الاختلاف، سيصنف الفكر البدائي والأسطوري والمتوحش بأنه يمثل مرحلة عابرة من تاريخ البشرية تجاوزتها الآن تماماً، مع ما حققه الفكر العقلاني والعلمي من إنجازات كبرى، وقد يسهل الانزلاق من هذه النتيجة، إلى تبني موقف يحتقر الشعوب والمجتمعات

---

(١) انظر: تودوروف، نحن والآخرون: النظرة الفرنسية للتنوع البشري، مصدر سبق ذكره ٨١-٨٢.

(٢) د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مصدر سبق ذكره ١٠٥.

البشرية[١]. وبهذا الطرح تكون الأنثروبولوجيا البنيوية التي رفضت النزعة الإنسانية والتاريخية، والتميز العنصري بين الشعوب، ودعت إلى إعادة النظر بشكل جذري في تفوق وقيمة الحضارة الغربية[٢] التي قد عرفت نفسها بأنها نزعة إنسانية ديمقراطية، تعمل على تجديد الأشكال السابقة للنزعة الإنسانية، وتمحي ما يشوبها من نقائص، لتجعلها تكتسب أبعاداً عميقة، وتتسع لتطال البشرية جمعاء»[٣].

إن الطروحات التي تقدم بها شتراوس كانت قد تعرضت في ظل المناخ الفكري الذي سادَ في فرنسة في تلك الفترة إلى انتقادات كان أبرزها من المدرسة الوجودية والماركسية والفيلسوف التفكيكي (جاك دريدا) فالأولى ترى في الأنثروبولوجيا البنيوية فلسفة مخالفة لما تؤمن به، فمقابل تأليهها للذات (أي الوجودية) واعتبار الإنسان هو من يخلق وجوده[٤] عملت البنيوية على إعلان موت الذات، كذلك هاجم سارتر لفي شتراوس حيث «رفض مفهوم الأبنية العقلية اللاواعية، وذلك لإنكاره اللاواعي أصلاً، ورأى في منهج شتراوس المعقد من التداعي الحر نوعاً من تحصيل الحاصل يقيم الدليل على حقيقة فكرة من الأفكار بمجرد إظهار علاقتها بغيرها»[٥] وكذلك حاول سارتر أن يضع القضية على المستوى السياسي، فرأى أن البنيوية ما هي إلا دفاع البرجوازية الأخير ضد الماركسية، إذ إنها تحاول إقامة بناء مغلق بذاته

---

(١) المصدر السابق ١٠٨.

(٢) انظر: تودوروف، نحن والآخرون: النظرة الفرنسية للتنوع البشري، مصدر سبق ذكره ٨٤-٨٦.

(٣) د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مصدر سبق ذكره ١١٧.

(٤) Post - structuralism: http:// www. google. com.

(٥) نقلاً عن أديث كيرزويل، عصر البنيوية، مصدر سبق ذكره ٣٣

يلعب فيه النظام دوراً متميزاً على حساب التغيير[١]، وبالنسبة إلى المدرسة الماركسية وبرغم من اتفاق شتراوس مع طروحات ماركس بشأن وجود بنى تحتية تحكم البنى الفوقية، لكنه لايرجع هذه البنى إلى البنية الاقتصادية كما فعل ماركس، وإنما يجعلها في الأبنية اللاواعية الكلية، ففي موضوع الثقافة مثلاً يختلف شتراوس مع الطرح الماركسي الذي يرى بالثقافة بنية فوقية مشروطة بالبنية الاقتصادية للمجتمع، في حين يجعلها شتراوس تنبثق أساساً من الأبنية اللاواعية الكلية[٢].

إن هذا التأكيد على دور البنية لدى البنيوية رأى فيه الماركسيون أنه لا يحمل كثيراً من الصواب، ذلك كون البنية «هي مظهر جديد للحقيقة يبدو في لحظة معينة ولا يمكن أن يحيط علماً بوجوه المعرفة الإنسانية، وإذا كان البنائيون يرون أن تحليلاتهم هي التي تستخرج الأبنية الخفية من العمليات التاريخية، وعلى هذا فهي وحدها الجديرة بكشف عوامل الاستمرار والتقطع التي لا يمكن أن يوجد التاريخ من دونها، فإنهم يبرزون عملية التقطع على حساب الاستمرار والتوليد، ويعطون للنظام أهمية تفقد التغيير قيمته، ويتحول منهجهم إلى عقيدة ديماغوجية تسلب الإنسان حريته وقدرته على الإبداع، فالإنسان يستخدم البنية ولا ينبغي أن يدعها تتحكم فيه، ولا يكفي القول: إن النشاط الإنساني يعبر عن كيفية محددة لأبنية عامة كما يحدث في العوالم الطبيعية فالإنسان يستخدم البنية، ولكنه قادر على تحطيمها إن أراد»[٣].

---

(١) بشأن الخلاف بين سارتر وشتراوس انظر: الدكتور صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره ٢٧٣-٢٨١.

(٢) أديث كيرزويل، عصر البنيوية، مصدر سبق ذكره ٣٤. وللمزيد بشأن الجدل بين الوجودية والأنثروبولوجيا البنيوية انظر كذلك: الدكتور صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره ٢٨١-٢٨٦.

(٣) انظر: الدكتور صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره ٢٨٨-٢٨٩.

جاك دريدا في نقده لشتراوس عمل على تفكيك الأساس الذي ينطلق منه في دراساته الأنثروبولوجيا، فهو يرى أن شتراوس «عالق في مشكلة هي مشكلة فلسفية في جوهرها، ألا إنه، بمعنى ما، ليس فيلسوفاً بما يكفي لأن يحلها، فالأثنولوجيا والأنثربولوجيا علم أوروبي يستخدم مفاهيم أوروبية تقليدية، ولأن هذا العلم يدرس مجتمعات غير أوروبية، فكان عليه أن يقدم نقداً لكل مقولات المركزية الإثنية، بما في ذلك مفاهيم العلمية التي قام عليها هذا العلم ذاته، وإلا فإن هذا العلم سوف يقوض علميته الخاصة حتى لو كان من يدرس ممارساً بارعاً ورفيعاً مثل ليفي شتراوس، وهكذا فإن الأثنولوجيا، بوصفها نقداً للتفكير الغربي، لا تستطيع أن تقوم بوظيفتها إلا عبر مفهوم أساسي من مفاهيم الميتافيزيقيا الغربية»[١].

ويجب ألا يفوتنا في هذا المجال الإشارة أيضاً إلى أن الأنثروبولوجيا البنيوية بإلغائها للإنسان تناست أنها نفسها قد توصل إليها فكر الإنسان، وأن حركة التجديد والتطور لم يقم بها غير الإنسان، وأن العقل كما يقول جان بياجيه، يكون أكثر تشريفاً وتكريماً عندما ينظر إليه على أنه نتاج لبناء متواصل ومفتوح، بدلاً من أن يختزل إلى مجموعة من الخطابات والبنيات اللاشعورية الثابتة[٢].

وقبل أن نرحل عن شتراوس إلى مساهمة أخرى يتقدم بها مفكر آخر في حقل معرفي آخر، نود الإشارة إلى أن شتروا س كان قد تميز من مفكري البنيوية بوضوح الأسلوب والمنهج، وهو في ذلك يسلك التقليد الفرنسي الذي يتسم بالوضوح وعدم التعقيد، إضافة إلى كونه الوحيد من البنائين الذي يستخدم

---

(١) ليونارد جاكسون، مصدر سبق ذكره ١٤٣.

(٢) د. عبد الرزاق الداوي، المصدر السابق ١٠٩.

كلمة بناء أو بنائية في عناوين كتبه ومقالاته[١]، وهو في الكثير من أفكاره كان متأثراً بكل من الماركسية والجيولوجيا (علم الأرض) والتحليل النفسي، فالثلاثة تبين أن الفهم يقوم على إرجاع نمط من أنماط الواقع إلى نمط آخر غيره، وأن الواقع الحقيقي ليس الواقع الأوضح والأجلي على الإطلاق»[٢].

٢ - جاك لاكان

إذا كان شتراوس عميد المدرسة البنيوية الفرنسية ورائدها في الحقل الأنثوربولوجي، فإن (جاك لاكان[٣] ١٩٠١-١٩٨٠) يعدّ رائد التحليل النفسي البنيوي، لذلك ذهب للتأكيد بأن الاعتماد على علم اللغة البنائي سوف يسهم في تقديم وصف اللاشعور بطريقة علمية، ونفهم قوانينه بالدقة اللازمة[٤]، وانطلاقاً من ذلك عمل على تقديم قراءة مغايرة لفرويد مستنداً في ذلك إلى المنهج اللغوي البنيوي[٥]، حيث دعا لاكان إلى (العودة إلى فرويد) في مرحلة الشباب والعمل على قراءة أفكاره في تلك المرحلة قراءة معمقة وتخليص التحليل النفسي من الشوائب والتشويهات والانحرافات التي لحقت به على

---

(١) د. أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة ٨٢.

(٢) جاك لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا، مصدر سبق ذكره ٢٦٨-٢٦٩.

(٣) ولد جاك لاكان ١٩٠١ في عائلة غنية أو بورجوازية، ودرس الطب ثم العلاج النفسي وأتم رسالته للدكتوراه عن البارانويا عام ١٩٣٢ ثم انضم عام ١٩٣٤ إلى الجمعية الباريسية للتحليل النفسي وفي عام ١٩٥٣ أسس الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي التي تعبر عن نظرته الخاصة إلى التحليل النفسي ووظيفته، ونتيجة الصراع داخل هذه الجمعية تم حلها، وقام لاكان بتأسيس مدرسة باريس الفرويدية والتي أعلن حلها عام ١٩٨٠. نقلاً عن: د. أبو زيد، الطريق إلى المعرفة ٧٤.

(٤) د. صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره ٢٥٨-٢٦٢.

(٥) Jacques Lacan, http://www. colorado. edu/ English? ENGL 2012 klages/ lacan.htm.

أيدي المعالجين النفسيين[١] هذا مما جعله يدخل في خلاف مع مدرسة التحليل النفسي الأمريكية حيث رأى فيها خيانة لفرويد، لتأكيدها على المنهج التجريبي مقابل رفض لاكان لذلك متأثراً بالبنيوية الفرنسية الرافض للتجريبية، ومؤكدة على المنهج العقلي، وكان لاكان يرفض أن تكون «مهمة التحليل النفسي هي العلاج ومحاولة إسعاد المريض، وإنما كان يعدّه وسيلة للكشف عن حقيقة الشخص، وأن العلاج مسألة ثانوية بحتة»[٢].

إن رفض لاكان للتحليل النفسي الأمريكي، إضافة لاختلافه معهم في الجوانب المعرفية كان يحمل في طياته بعداً سياسياً؛ ذلك لأن الولايات المتحدة الأمريكية بعد الحرب العالمية برزت كقوة مهيمنة في أوربة مقابل بروز النزعة الديغولية الداعية للاستقلال عن التأثير الأمريكي[٣].

لم يقف دور لاكان عند ذلك، ففي أطروحته النفسية البنيوية استطاع أن يخترق الجدار المضروب حول التحليل النفسي في المجتمع الفرنسي في الخمسينيات، الذي كان يرى في الخضوع للتحليل النفسي شيئاً معيباً، إضافة إلى سيادة المنهج العقلاني لديكارت الذي يرفض التأكيد على الجوانب اللاشعورية، في حين جهود لاكان في المزج بين التحليل النفسي والألسنية البنيوية جعلت المجتمع الفرنسي يجد فيه القبول، من خلال تقديم طرح بنيوي يجعل من التحليل النفسي يقترب من العلمية التي تسعى إليها البنيوية في أطروحتها[٤].

---

(١) د. أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، المصدر نفس ٧٣-٧٤.

(٢) المصدر نفسه ٧٦.

(٣) أديث كيرزويل، عصر البنيوية، مصدر سبق ذكره ١٥١.

(٤) المصدر السابق ١٤٧.

وإذا كان ليفي شتراوس «قد طبق الأصول المنهجية لعلم اللغة البنيوي على الظواهر الاجتماعية، فإن لاكان هو الآخر أفاد من دي سوسور، حيث نظر كلاهما إلى اللغة من حيث هي شكل كلي، ومن حيث هي نسق قائم بذاته، له وحدته المتكاملة وبعده التاريخي الآني، ولقد أتاح علم اللغة البنيوية قراءة جديدة لفرويد»[١].

فهو يعمل على إرجاع «وتقليص التجربة البشرية وردها إلى عدد من المعادلات اللغوية، فليست اللغة شيئاً يأتي به فرد إلى الحياة حين يولد، إنما هي نظام أو نسق يولد فيه كل أفراد المجتمع ويتدرجون فيه من الطفولة، وبذلك تؤلف أهم عنصر في التنشئة الاجتماعية، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار اللغة ظاهرة (لاشخصية) من حيث إنها تتعدى الأفراد، كما أن استخدام اللغة في عملية الاتصال مع الآخرين، أو حتى مع أنفسنا، يعني بالضرورة تنازل الفرد عن جانب أو جزء من فرديته والتسليم به للآخرين، فلو كان لكل فرد لغته الخاصة التي ينفرد بها عن الآخرين والتي تختلف عن اللغة التي يتكلم بها غيره لما أمكن لهؤلاء (الآخرين) أن يفهموه، ولاستحال كل اتصال بين الناس. وحين يكتسب الفرد اللغة من المجتمع فإنه يتمثل في الوقت ذاته كل العناصر الثقافية في الاعتبار»[٢].

ولم يكن في طرحه هذا يشايع المدرسة البنيوية الفرنسية في نفيه للذات واعتبارها نتاج بنىً لغوية فـ(لاكان) حسب ما يرى فوكو «قد كشف من خلال خطاب المريض وأعراض أعصابه أن المتكلم ليس هو الذات، بل البنيات اللغوية ونسق اللغة ذاته، وهذا الطرح يعبر عنه لاكان نفسه في قوله: إنّ

---

(١) المصدر نفسه ١٥٨.

(٢) د. أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصدر سبق ذكره ٧٥.

الطريق الذي افتتحه فرويد ليس له معنى آخر غير هذا الذي أقوله: أن اللاشعور لغة»[١].

ولابد من الإشارة إلى الطريقة والتعابير التي يستخدمها لاكان في دراساته، تتسم بالتعقيد وعدم الوضوح وتخالف الوضوح الذي تتسم به المدرسة الفرنسية «مما يسبب كثيراً من الحيرة والاضطراب لدى القارئ، ولقد حاول لاكان تبرير ذلك بأن كتابته عن اللاشعور مثلاً لم يكن القصد منها مجرد شرح بناء اللاشعور وتقريبه إلى الأفهام؛ وإنما أيضاً تبين مدى تعقد غموض اللاشعور، وأن خير وسيلة لذلك استخدام ألفاظ ومصطلحات وعبارات معقدة وغامضة ومبهمة تتناسب مع طبيعة اللاشعور الغامضة والمبهمة، وأن استخدام المصطلحات والعبارات السهلة الواضحة في معالجة هذا الموضوع الصعب خليق بأن يجعل القراء يتصورون خطأً أنهم يفهمون طبيعة اللاشعور»[٢].

هذا المنهج الذي اتبعه لاكان جعل من جامعة فانسن تخصص في وقت من الأوقات مقرراً دراسياً كاملاً لدراسة وفهم صفحة واحدة من كتابات لاكان[٣].

٣- لوي التوسير[٤]

بعد شتراوس وجاك لاكان يأتي دور (لوي التوسير ١٩١٨-١٩٩٠) في العمل على تقديم قراءة بنيوية لمجال آخر من مجالات الحياة وهو الاقتصاد من

---

(١) نقلاً عن: د عبد الرزاق الداوي، المصدر السابق ١٣٤.

(٢) د. أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصدر سبق ذكره ٧٧.

(٣) المصدر نفسه ٧٣.

(٤) ولد لوي التوسير بالجزائر عام ١٩١٨ وتربى تربية كاثوليكية محافظة، التحق عام ١٩٣٩ بمدرسة المعلمين العليا، التي تعدّ من أرقى المعاهد في فرنسة، إلا أن الحرب منعته من =

خلال تقديم قراءة بنيوية جديدة (لكارل ماركس) تنطوي على وعد بإحياء الماركسية[١] من خلال شعار (العودة إلى ماركس)، ومحاولاً في الوقت ذاته إزالة ما لحق بماركسية ماركس من تحريفات أساءت لها، (على أيدي عدد من الكتاب الماركسيين الذين حاولوا التوفيق في تفسيراتهم بين الماركسية وبعض المذاهب الفلسفية (البرجوازية) التي كانت الماركسية ترفضها في الأصل وتحاربها، وكان هؤلاء الكتاب يأملون أن يؤدي ذلك التوفيق إلى تخليص الفكر الماركسي من جموده ومن الطابع (اللاإنساني) الذي غلب عليه في المرحلة الستالينية بوجه خاص، ولكن التوسير[٢] كان يرى أن مثل هذه التفسيرات هي خيانة للفكر الماركسي الأصيل، وأنها أدت في آخر الأمر إلى فقدان الماركسية لطابعها العلمي الموضوعي المميز[٣].

لذلك حاربها التوسير معتمداً في عمله هذا على الأدوات في المجال اللغوي،

= مواصلة الدراسة فقد اشترك فيها، ووقع أسيراً في أيدي الألمان، ثم عاد إلى المدرسة بعد الحرب، وفي عام ١٩٤٨ انضم التوسير إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، ١٩٨٠ قتل التوسير زوجته عالمة الاجتماع، لكن سارع طلابه ومريدوه وعملوا على إدخاله مستشفى الأمراض النفسية، التي بقي فيها حتى موته: نقلاً: عن الدكتور أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصر سبق ذكره ١١٨-١١٩.

(١) أديث كيرزويل، عصر البنيوية، مصدر سبق ذكره ٤٥.

(٢) ولد لوي التوسير بالجزائر عام ١٩١٨ وتربى تربية كاثوليكية محافظة، التحق عام ١٩٣٩ بمدرسة المعلمين العلياء، التي تعدّ من أرق المعاهد في فرنسة، إلا أن الحرب منعته من مواصلة الدراسة فقد اشترك فيها، ووقع أسيراً في أيدي الألمان، ثم عاد إلى المدرسة بعد الحرب، وفي عام ١٩٤٨ انضم التوسير إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، ١٩٨٠ قتل التوسير زوجته عالمة الاجتماع، لكن سارع طلابه ومريدوه وعملوا على إدخاله مستشفى الأمراض النفسية، التي بقي فيها حتى موته: نقلاً عن الدكتور أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصر سبق ذكره ١١٨-١١٩.

(٣) د. أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصر سبق ذكره ١٢٢.

والبنيوي، والتحليل النفسي، حيث عمل التوسير على إقحام المنهج النبيوي على الماركسية باحثاً من خلاله عن ماركس المسكوت عنه، نازعاً عنه القناع الأيديولوجي، مؤكداً على الجانب العلمي لماركس الذي تجسد في أطروحاته الأخيرة التي تتميز من تلك التي كانت في شبابه، حيث أتاحت، خبرة التوسير العميقة بنصوص ماركس - أن يقوم بدور القارئ الممتاز، كي يحرر الماركسية من القراءة العادية، فقد استطاع أن يغوص في النصوص ويعيد تفسيرها في علاقتها بأحداث بعينها في حياة ماركس، ذلك لكي يفهم مشاكل الماركسية العلمية من خلال النظرية نفسها[1].

والتوسير بهذا يرى أن أطروحات ماركس الأخيرة لا تحمل شيئاً من الأيديولوجية بقدر ما تحمل من علمية متميزة، فماركس بعد أن «بدأت تتوضح في ذهنه وتتعين المفاهيم الأساسية للمادية التاريخية، كنمط الإنتاج وقوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، والبنية العليا، والأيديولوجيا، والصراع الطبقي، أي بعد أن اكتشف أسس نظرية جديدة في علم التاريخ وفي السياسة، ما لبث أن تخلى عن مفهوم النزعة الإنسانية، معتبراً إياه مفهوماً أيديولوجياً وغير علمي، ويرى التوسير أن هذا التخلي عن النزعة الإنسانية لدى ماركس، يعني أساساً التخلي نهائياً عن إشكالية فلسفية مثالية، بجميع مفاهيمها، والانتقال إلى إشكالية جديدة»[2].

هذه القراءة لماركس جعلت التوسير يرى بالنظريات البرجوازية «عن الاقتصاد نظريات ذات نزعة إنسانية، لأنها انبثقت أساساً من فكرة الإنسان الاقتصادي، لذا رفضها التوسير وهاجمها، لأنها نظريات أيديولوجية وليس

(١) المصدر السابق ٤٩.

(٢) د. عبد الرزاق الداوي، مصدر سبق ذكره ٢٩.

علمية»[١]، وهو في ذلك يحاول التأكيد على نزعته البنيوية التي ترفض النزعة الإنسانية للحداثة وترى بأنها نزعة لاإنسانية ولا تاريخية بقدر ما هي نزعة أيديولوجية ومحاولاً في ذات الوقت «قطع جميع الروابط بين الفلسفة الماركسية وغيرها من الفلسفات خصوصاً الهيجلية، ولذلك رفض التسليم بأن الإنسان موجود ليبدع ذاته عن طريق عملية جدلية بين عمله والعالم الطبيعي الذي يحوله هذا العمل، كما رفض ما يلزم عن هذا التسليم من تفسير يرى في البنية الفوقية انعكاساً لعملية الإنتاج، ففي الانتظار السلبي للثورة من حيث هي نتيجة حتمية لتطور الرأسمالية»[٢].

وبفضل المنهج البنيوي رأى التوسير أن «الطبقة البرجوازية التي تسيطر على المجتمع هي التي تتحكم في مفاتيح ورموز وقوانين ذلك المجتمع، وهذه المفاتيح والرموز والقوانين تتحكم في الفكر وتسيطر عليه بطريقة محكمة، لا تترك مجالاً كبيراً للفردية»[٣].

إن هجوم التوسير البنيوي على البرجوازية لم يقف عند ذلك، بل رأى أن الذات التي تقدسها الفلسفة البرجوازية (أن الإنسان هو الذي يصنع التاريخ)[٤] ما هي إلا نتاج مؤسسات المجتمع الرأسمالي التي تهدف من ورائها توفير الذوات الإنسانية الحرة في الظاهر لديمومة هذا المجتمع، لكي تقوم باتخاذ قرارات حرة وتلقائية في الظاهر، في أثناء اضطلاعها بأدوارها في الأسواق الحرة الرأسمالية، غير أن هذه الذوات لم توجد بصورة تلقائية، بل شكلتها

---

(١) د. أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصدر سبق ذكره ١٢٢.

(٢) أديث كيرزويل، عصر البنيوية، مصدر سبق ذكره ٤٤.

(٣) د. أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصدر سبق ذكره ١٢٣.

(٤) ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة وتقديم الدكتور عز الدين إسماعيل، مصدر سبق ذكره ١٠٣.

الشيفرات أو (الممارسات) السائدة، التي هي تمثل أيديولوجية المجتمع، فالدول الرأسمالية لديها عملياً أجهزة الدول الأيديولوجية[١]، كالمدارس، وسائل الاتصال، الثقافة، الدين، القانون، الأحزابن الاتحادات التجارية، التي تنتج من ثم هذه الذوات، هذا ما جعل التوسير يرى أن الأيديولوجيات التي تحكم المجتمع الرأسمالي تنطوي قبل كل شيء على كيان مادي، أي إن الأيديولوجيات توجد في الأجهزة مشكلة جزءاً من الدولة، حيث تترابط فيما بينها عن طريق الصراعات الاجتماعية والصراعات الطبقية بصفة أساسية التي تتخلل تلك الأجهزة[٢].

والتوسير يرى أنَّ المنهج الماركسي ليس منهجاً هيغلياً مقلوباً، «على أساس أن الجدل الماركسي يرجع جذور الفكر الإنساني إلى الأوضاع الاقتصادية، فلا يمكن أن يكون هذا الجدل شكلاً مقلوباً من الجدل الهيجلي، لأن موضوع هذا الجدل نفسه قد تغير من موضوع صوفي إلى موضوع عقلاني، ولا يمكن أن يتغير الجدل فكيف عن أن يكون هيجلياً ليغدو ماركسياً؟! إنه اقتلاع معجز»[٣]، وفي دراسته لموضوع الدولة عند ماركس انتهى التوسير إلى أن ماركس لم يتصور الدولة قط في علاقتها بالأفراد، بل تصورها فقط في علاقتها بالطبقة الحاكمة وعلاقات الإنتاج ونمط الإنتاج الذي تولده، وهي في نظره لم تعد فقط هدف الصراع الطبقي، إنما هي ساحته، وهي تعيد إنتاج علاقات الإنتاج بمساعدة البنية الفوقية السياسية والبنية الأيديولوجية على السواء[٤].

والتوسير بقراءته هذه لماركس كان يشايع المدرسة البنيوية الفرنسية بشأن

---

(١) ليونار جاكسون، بؤس البنيوية، مصدر سبق ذكره، ١٦٩-١٧٠.

(٢) ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة وتقديم الدكتور عز الدين إسماعيل، مصدر سبق ذكره ٩٤.

(٣) أديث كيرزويل، عصر البنيوية، مصدر سبق ذكره، ٥٣.

(٤) المصدر نفسه، ٦٠.

الإنسان والنزعة الإنسانية التي لم تُعدَّ أكثر من أيديولوجية برجوازية(١)، لا تحمل شيئاً من العلمية، التي يحلم رواد هذا المشروع بتحقيقها عن طريق إسقاط النزعة الإنسانية، هذا ما جعل المشروع الترسو يؤكد على ذلك في قراءته الجديدة لماركس والتي أكد فيها على الآتي(٢):

١- يجب إلغاء مفهوم النزعة الإنسانية، لأنه مفهوم أيديولوجي، غير علمي، ويرجع إلى المرحلة المثالية في الفكر الماركسي.

٢- لأنه يتضمن تصوراً مثالياً من شأنه أن يطمس المحرك الحقيقي له، أي الصراع الطبقي، وبنياته الموضوعية.

٣- لأن الخصم البرجوازية قد استعملته لقتل ولإخفاء الصراع الطبقي، وأهمية الصراع الطبقي، وأهمية دور الجماهير فيه.

إن هذه القراءة التي قام بها التوسير لماركس جعلت منه واحداً من أبرز مفكري اليسار الفرنسي، ومنحته الفرصة أن يجد بديلاً لما رفضه من الماركسية التي كانت سائدة في فرنسة، فقد كان ينعى على الحزب الشيوعي «انتهازيته التي كانت تتمثل في عدم ممانعته الالتجاء إلى أصوات الطبقة الوسطى والبرجوازية، ومشاركة هذه البرجوازية في الحكم، وكان في ذلك كله منطقياً مع نفسه، ومع الخط الذي ارتضاه لنفسه منذ عام ١٩٥٩، ولذا كان يطالب بضرورة وضع نظرية ماركسية للدولة»(٣) نستطيع من خلالها بناء دولة اشتراكية دون ممارسة القمع(٤).

---

(١) ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة وتقديم الدكتور عز الدين إسماعيل، مصدر سابق.

(٢) د. عبد الرزاق الداوي، مصدر سبق ذكره، ٣٢.

(٣) د. أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصدر سبق ذكره، ١٢١.

(٤) أديث كيرزويل، عصر البنيوية، مصدر سبق ذكره، ٤٤.

إن أطروحات التوسير هذه لم تقبل دون معارضة في المناخ الثقافي الفرنسي الذي يتميز بالصراعات الفكرية الشديدة، ولعل أبرز نقاط الاختلاف التي أثيرت ضد التوسير من مفكري اليسار أنفسهم، رفضهم قراءته العلمية لماركس، فـ(روجيه جارودي) يرى أن الفرد المناضل من أجل الثورة ضد أشكال الاغتراب، وشاعر الإبداع الذي يقف في وجه المسايرة والخضوع ينحدر في صلبه من ماركس الشاب غير العلمي[١]، و(هنري لوفيفر) عارض طرح التوسير العلمي وأكد على إنسانية ماركس بحيث انقسم التيار الماركسي الفرنسي إلى تيار علمي يمثله التوسير واتباعه، وتيار إنساني يمثله لوفيفر وآخرون من مفكري الماركسية[٢].

هذه الانتقادات من خصومه لم تقلل من أهميته الفكرية فهو بتأكيده على الانقطاع الفكري لماركس عن مرحلة الشباب يهدف إلى الدعوة لممارسة فلسفية، لأن الثورة تحتاج إلى طليعة نظرية لها، وأنه بتركيزه على أهمية الانقطاع المعرفي داخل ماركس نفسه يلفت انتباه الفلاسفة إلى هذا الانقطاع من ناحية، ويدفعهم إلى تغيير ممارستهم الفلسفية من ناحية ثانية، وهذا ما يهدف إليه التوسير مادامت الثورة تحتاج إلى فلسفة فعالة حاجتها إلى الممارسة[٣].

٤- رولان بارت

لم تنتهِ معركة اليسار الفرنسي هذه مع البرجوازية عند شتراوس ولاكان والتوسير، وإنما امتدت لتشمل ساحات أخرى، والأدب إحدى تلك الساحات التي دخلها اليسار الفرنسي مستعيناً بالمنهج اللغوي - البنيوي هادفاً

(١) المصدر نفسه ٥٧.

(٢) المصدر نفسه ٨٢.

(٣) أديث كيرزويل، عصر البنيوية، المصدر السابق ٥٧.

الوصول من خلاله إلى الكشف عن تمركز اليمين - البرجوازي فيه، وللقيام بهذا الأمر كان لابدَّ من مفكر يساري، ولم يكن لدى اليسار في الساحة الفرنسية أفضل من (رولان بارت ١٩٥١-١٩٨٠) للقيام بهذه المهمة، فبارت الذي يعدّ من أبرز من قدم قراءة بنيوية للأدب في فرنسة[١]، رأى أنّ الأدب المطروح لا يعبر عن الواقع الحقيقي، لكون هذا الواقع ما هو إلا انعكاس لأيديولوجية البرجوازية التي صبغت الواقع على شاكلتها فصاغت الشفرة التي انطوت على قيم هذا الواقع مما جعل الأدب لا يمثل الواقع الحقيقي[٢].

لذلك عمل بارت على توجيه ضربة غير مباشرة للبرجوازية من خلال الأدب، فإذا كان الأدب المطروح على الساحة هو من نتاج مؤلف أو كاتب، وإذا كان هذا الأخير يمثل الذات أو المشرع والمفكر أو الناطق باسم الرؤية البرجوازية للحداثة، كان لابدَّ من إقصائه، ولكي يتم ذلك، كان لابدَّ لبارت من منهج يستند إليه، ولم يكن هناك أفضل من اللغوية - البنيوية منهجاً وطريقة تفكير تمكنه من تحقيق ذلك.

فإذا كانت اللغة هي منظومة قائمة بذاتها، وإذا كان الفكر هو نتاج اللغة، يصبح المؤلف ليس أكثر من نتاج لغة، ليعود الدور بذلك للنص الذي يضعه المؤلف بتأثير اللغة، فهي التي تتكلم وليس المؤلف وقد ترتب عن موت المؤلف ميلاد النص أو الكتابة[٣].

---

(١) ولد بارت في عام ١٩١٥، وتوفي في شباط ١٩٨٠، عن خمسة وستين عاماً بعد أن صدمته سيارة، وهو يعبر الشارع المواجه للكوليج دي فرانس، ولأهمية بارت في التاريخ الفكري الفرنسي فقد افتتح معهد يحمل اسمه في جامعة السربون السابعة في باريسس في الذكرى العشرين لوفاته، انظر في ذلك: غريجون ريفزن، البنيوية بين فرنسة وروسية، ترجمة نوفل نيوف، مصدر سبق ذكره.

(٢) انظر: د. صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ٢٤٩-٢٥٥.

(٣) سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، بيروت - دار الطليعة، ١٩٩٩، ص٣٩.

والمؤلف إذا كان قد وجد في السابق فهو موجود، لأن البرجوازية أرادت له الوجود لتختفي وراءه، وليعبر لها عن فلسفتها في الحياة، من هنا وجد بارت أن المؤلف هو نتاج تلك الفترات بين (القرن السادس عشر - التاسع عشر) من التاريخ الأوربي الذي مجد الذات والمؤلف والكاتب والمفكر، في حين أن المؤلف ليس له وجود في الخطاب الحديث[1] ووجوده آني يزول مع زوال البرجوازية واليمين وصعود اليسار.

إن أطروحة موت المؤلف التي طرحها بارت متأثراً برؤية البنيوية للذات، حاول التراجع عنها بإعادة الاعتبار للمؤلف لكن التأثير القوي للبنيوية في تلك الفترة جعله يعيد الاعتبار الشكلي للمؤلف فقط، من خلال إبراز صورة المؤلف، التي لا تعني عودة المؤلف بلحمه ودمه، ولا تعني عودة المؤلف بكامل حقوقه الدستورية، بقدر ما تعني رجعة مقنعة. المؤلف يعود، لكن في كفنه، لا يتعلق الأمر إذن بانبعاث وحشر، بل بإخراج جثة من القبر، وبهذا يكون بارت قد بقي متمسكاً بأطروحته الأساسية التي ترى أنَّ المؤلف يصنع في النص ولا يوجد قبله[2]، وبذلك استطاع بارت أن يهز الثقة بإحدى أساطير البرجوازية وهي المؤلف الذي يمثل بالنسبة إليه «طريقة أخرى تعمل البرجوازية من خلالها على جعل نظرتها الأيديولوجية للعالم تبدو كأنها واقعة طبيعية ليس غير، الأمر الذي حدا ببارت إلى توطين نفسه على تقويض هذه القوالب النمطية عن طريق السخرية منها والاستهزاء بها»[3].

لم يقف دور بارت عند ذلك بل عمل على تطوير حقل

---

(١) ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة وتقديم الدكتور عز الدين إسماعيل، مصدر سبق ذكره ٦٩.

(٢) سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، ٣٩-٤٠.

(٣) ليونارد جاكسون، بؤس البنيوية، مصدر سبق ذكره ١٩٠.

(السيميولوجيا[١])[٢] الذي سبق لسوسيور أن أشار إليه، وعمل بارت على توسيعه وتعميق بحوثه، في هذا الطور كذلك «لم يتغير هدف بارت السياسي الأساسي، فقد ظل على اعتقاده أن نوعاً محدداً من الثقافة الطبقية - هو الأيديولوجية البرجوازية - قد أضفيت عليه الصفة الطبيعية عن طريق الأساطير، والمثيلات، والصور، أو الدليل التي يستخدمها، كما ظل عازماً على تقديم مساهمته السياسية بنزع الصفة الطبيعية عن هذه الدواليل، وراح يحلم بأن يقوم بذلك عن طريق تطوير علم للدواليل»[٣]، لذا نجده يقول: «إنّ ما فعله القواعديون الكلاسيكيون يتمثل في أنهم خلقوا عقلاً سومدياً بدا وكأنه يعمل عبر اللغة، وبذا خلص الفرنسيين من أية إشكالية ألسنية، فأصبحت هذه اللغة المطهرة المنفاة طريقة في الكتابة، طريقة قدمت على أنها كونية، فقد كان ثمة طريقة واحدة وحيدة في الكتابة، أداتية وزخرفية في آن معاً، توافر عليها المجتمع الفرنسي طوال الفترة التي كانت فيها الأيديولوجية البرجوازية ظافرة وسائدة، وهي أداتية لأنه افترض بالشكل أن يكون في متناول المضمون.. وغني عن القول أن هذه الكتابة الكلاسيكية هي كتابة طبقية»[٤].

بهذا الطرح كان بارت قد أسهم في إنضاج البنيوية في ميدان الأدب،

---

(١) السيميولوجيا، أو علم الإعلامات يعنى بدراسة حياة العلامات دراسة منظمة ومنتظمة في المجتمع، يفضل الأوربيون استخدام مفردة السيميولوجيا، بينما الأمريكيون يفضلون السيميوطيقيا، أما العرب فقد ترجمت عندهم تحت مصطلح السيمياء: نقلاً عن د. ميجان الرويلي وسعد البازغي، مصدر سبق ذكره ١٠٦.

(٢) Ingrid Stevens, postmodernism, strucualism. post structalism. post structralism, deconstruction and art criticism, Op. cit.

(٣) ليونارد جاكسون، مصدر سبق ذكره، ١٩٢-١٩٣.

(٤) المصدر نفسه ٢٠٣.

وعمل في الوقت ذاته على تمكين اليسار الفرنسي من أن يجد الأدوات اللازمة لمواجهة اليمين في ساحة الأدب. وترتب على ذلك أن أصبح المعهد الذي يقوم بارت بالتدريس فيه، وهو المدرسة التطبيقية للدراسات العالية، مرتبطاً بسياسة اليسار وفكره، ومن ثم بالتقدم، في الوقت الذي أصبح فيه كل من يرتبط بالسوربون (وهي جامعة محافظة تقليدياً) قرين الرجعية، بل والفاشية في بعض الأحيان[١].

٥- ميشيل فوكو

بقي لدينا من مفكري اليسار البنيوية البارزين الكاتب البنيوي - التفكيكي (ميشيل فوكو[٢] ١٩٢٦-١٩٨٤)، والذي يعدُّ حلقة الوصل بين البنيوية وما بعد البنيوية، فالدارس لفوكو يلاحظ أنَّ فكره شهد عدة نقلات فكرية فهو بدأ بنيوياً وانتهى تفكيكياً، ذلك لكون بدايته الفكرية قد تأثرت أساساً بالمدرسة البنيوية الفرنسية التي هيمنت على الحياة الثقافية الفرنسية في الخمسينيات وأواسط الستينيات، لذلك جاءت غالب دراسته مسايرة للمنهج البنيوي وإن حاول فوكو أن ينفي عن نفسه مراراً الانتماء إلى هذه المدرسة، محاولاً في الوقت ذاته ابتكار منهج فكري خاص، وهو (الأركيولوجيا[٣]) لكن التعمق

---

(١) أديث كيرزويل، عصر البنيوية، مصدر سبق ذكره ١٨٨.

(٢) ولد ميشيل فوكو في عام ١٩٢٦، في مدينة بواتييه، حيث كان أبوه يعمل طبيباً، وكان المفروض أن يدرس فوكو الطب، لكنه انصرف إلى علم النفس، لذلك التحق بمدرسة المعلمين العليا، وفي عام ١٩٤٨ حصل على إجازة الفلسفة من جامعة السوربون، وعلى إجازة علم نفس عام ١٩٥٠، وعلى دبلوم علم الأمراض النفسية عام ١٩٥٢، وبعد ذلك شغل كرسي (تاريخ أنساق الفكر) هذا الاختصاص الذي ابتكره في الكوليج دي فرانس، هذا وقد كان فوكو قد انضم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي بعد الحرب العالمية، ثم ما لبث أن انسحب منه، انظر: Michel Foucault 1946.

(٣) الأركيولوجيا: مصطلح عند فوكو، ليس المقصود به مجرد المعنى الحرفي المألوف لمصطلح =

في هذا المنهج يؤكد أن فوكو لم يبتعد كثيراً عن البنيوية، حيث كلا المنهجين يبحثان عن أنساق وبنى خفية تحكم الظواهر والأحداث الظاهر على السطح، هذا الخط الذي تبناه فوكو سوف يغادره متبنياً المنهج التفكيكي النيتشوي من خلال تبني (الجينالوجيا)[١]، هذه الصورة للتطور الفكري لدى فوكو سوف تكون بارزه في دراساته التي تقدم بها وخاصة دراساته بشأن الأنساق المعرفية وأطروحة موت الإنسان، نهاية التاريخ، المعرفة والقوة، والهوامش والاختلاف[٢].

حيث يحاول تلمس الجوانب السياسية في العديد من الموضوعات التي تعدّ هامشية في نظر الغير، بتقديم دراسات متنوعة تناول تلك المجالات غير المبحوثة أو المسكوت عنها، ليجعل منها موضوعات بالغة الأهمية مؤكداً على بعدها السياسي في المجتمع، لذلك يدرس تاريخ الجنون، الجريمة والعقاب، مولد العيادة، نظام الخطاب، المعرفة والقوة، تاريخ الجنسانية. في كل من هذه

= (الأركيولوجيا) الذي يعني (علم الآثار) أو (دراسة الحفريات) بل المقصود به المعنى المجازي الأبعد الذي يرتبط بالحفر عن الشفرات المعرفية الفاعلة أو (الأبنية) الكامنة وراء (الممارسات الخطابية) والمتحكمة فيها، ولذلك تختلف (أركيولوجيا الخطابية) عن التاريخ التقليدي للمعرفة، فالأولى كشف عن جملة القواعد الفاعلة داخل ثقافة من الثقافات والثاني مجرد سرد يحشد الوقائع والأحداث والمعاني. انظر في ذلك كل من: أديث كيرزويل، عصر البنيوية، مصدر سبق ذكره ٢٦٥، Dictionary for the Study of the Works of Michel Foucault, http: //www.califomia.com/-rathone/foucau 10.htm.

(١) الجينالوجيا: هو مصطلح ابتكره نيتشه، يُعنى بدراسة مراحل النشوء والتكون لغاية إثبات الأنساب والأصول، وفي ميدان تاريخ الفكر البحث عن الأصل الذي صدرت عنه فكرة ما. انظر كل من: الدكتور عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان، مصدر سبق ذكره ١٥٨، وDictionary foe the Study of the Works of Michel Foucault, op. CIT.

(٢) انظر: أوبير دريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، بيروت - مركز الإنماء القومي، بلا تاريخ.

الموضوعات يعمل باحثاً عن تلك الأنساق أو الأنظمة والشفرات أو البنى المعرفية والتي تعدّ بمثابة البنى التحتية التي سوف تحكم النظام المعرفي والذي في ضوئها تتشكل بنى المجتمع الفوقية، كالخطاب وشكل السلطة وممارستها[١].

ولكي يحقق ذلك، عمل فوكو في أول الأمر على تبني (الأركيولوجيا) منهجاً في دراسته للتاريخ، لكن فوكو لا يبحث عن تلك الآثار والحفريات المخفية بقدر ما يبحث عن تلك الشفرات المعرفية التي كانت سائدة في كل حقبة من حقب التاريخ والتي رسمت الصورة التي يكون عليها الخطاب والسلطة توزيعاً وممارسة وكل الظواهر المجتمعة الأخرى[٢].

يقسم فوكو تاريخ الفكر الأوربي إلى ثلاث حقب وعصور متابعة، تتعاقب على أساس من انقطاعات المعرفية تنتقل بها المعرفة من حقبة إلى أخرى، أول هذه العصور عصر النهضة الذي يستمر في القرن السادس عشر إلى منتصف القرن السابع عشر، وثانيها العصر الكلاسيكي الذي يؤرخ بدايته فوكو بظهور اللحظة الديكارتية في أواسط القرن السابع عشر، وثالثهم العصر الحديث الذي يبدأ مع مطلع القرن التاسع عشر بظهور مفهوم الإنسان من حيث هو ذات تاريخية، وذلك هو العصر الذي نشهد نهايته[٣] مع إعلان فوكو موت الإنسان[٤].

ففي هذه الحقبة ساد نمط معرفي معين ذلك لأن «الشروط القبلية لظهور المعرفة في فترة زمنية محددة، لا تستمر إلاَّ خلال تلك الفترة فقط، وتتخلى عن

---

(١) انظر: ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، مصدر سبق ذكره، ١٤٧-١٤٨.

(٢) Michel Foucault: Genealogy of knowledge: http://www.google.com.

(٣) أديث كيرزيل، عصر البنيوية، مصدر سبق ذكره ٢١٥.

(٤) John Zerzan, The Catastrophe of Postmodernism, http: //media. ankara.edu.tr/ erdodan/pomo.htm.

مكانها لأخرى عندما تستنفد وظيفتها»[١]، لذلك نجد فوكو يعمل جاهداً وبالاستعانة بالأركيولوجيا على «سبر أعماق المعرفة في عصر معين، للبحث عن تلك الثوابت القبلية غير المرئية والكامنة في المستوى العميق، والتي تعطي المعارف أشكالها ومضامينها»[٢].

وبهذا تكون قراءة فوكو للتاريخ مخالفة لقراءة غيره، فدارسو التاريخ تتركز اهتماماتهم في دراسة التاريخ على معرفة حركته والتنبؤ إلى أين سينتهي به الأمر، في حين فوكو يرفض هذا التفسير الخطِّي ويرى أن التاريخ لا يسير في خط واحد، إنما يشهد انقطاعات عديدة ناتجة عن حدوث تبدل في البنى التحتية المعرفية التي عليها تتأسس بنى المجتمع الفوقية، وبمقتضى هذه الفرضية هنالك في ثقافة كل عصر، نظام خفي وصامت يشكل طبقتها التحتية، ويوجد خارج وعي أولئك المساهمين في إنتاجها، نظام لا يوجد إلاَّ في ما هو مختلف عن الوعي، وهو الذي سيشكل الأرضية التي تتأسس عليها المعارف ولا يوجد إلاَّ في صورة ما لا نعرفه، هو الذي يخلق شروط التفكير ولا يفكر فيه، هو الذي يمنح كل واحد القدر على الكلام ولا أحد يتكلمه، ولكن يبدو أن أركيولوجيا فوكو وحدها التي تمتلك المقدرة على استنطاق هذا النظام الخفي والصامت، وتجعله ينكشف ويتكلم[٣].

هذه القراءة التي يقدمها فوكو لتاريخ الفكر الأوربي مستعيناً بالأكيولوجيا ومتأثراً بالبنيوية نجدها واضحة في العديد من دراساته سواءً تلك التي عالجت البنى التحتية التي أقامت عليها الحداثة صرحها المعرفي، أو تلك التي عالجت

---

(١) د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان، مصدر سبق ذكره ١٤٥.

(٢) المصدر نفسه ١٥١.

(٣) المصدر نفسه ١٤٤.

الظواهر الاجتماعية - السياسية الناتجة عن هذا النظام المعرفي[١]، فهو عندما يعالج الإنسان الذي يمثل الذات التي تعدُّ الركيزة الأساسية لمشروع الحداثة، رأى أنها تمثل أسطورة القرن التاسع عشر حيث كانت «الثقافة الغربية مهتمة ومشغولة بفكرة الإله وبالعالم وبقوانين المكان.. من دون شك أيضاً بالجسم وبالانفعالات وبالخيال، وعن مكانة الإنسان المحددة في الكون، وعن الحواجز التي تحد من العقل، وعن الجسم الإنساني، وعن مكانة الإنسان المحددة في الكون، وعن الحواجز التي تحد من حريته، ولكن الإنسان كما يظهر في المعرفة الحديثة لم يكن أبداً موضوعاً للمعرفة قبل بداية القرن التاسع عشر»[٢] ولكن مع مجيئ هذا القرن تحول النظر إلى الإنسان، فبعدما كان جزءاً من كل، أصبح يمثل الكل، ومنه تستمد المرجعية، فهو بعد أن كان كائناً من بين الكائنات، أصبح ذاتاً، بين الموضوعات[٣].

هذا الإنسان الجديد سوف يدفعه حبه للاكتشاف إلى دراسة ذاته مما أدى إلى نشوء العلوم الإنسانية، وكتب فوكو في هذا السياق: «أن نمط وجود الإنسان كما تكون في الفكر الحديث يسمح له بالقيام بدورين: فهو الأساس الذي تستمد منه كل المعارف إمكانيات وجودها، وهو كذلك حاضر، بكيفية لا يمكن اعتبارها حظوة أو امتياز، كموضوع من بين الموضوعات التجريبية»[٤].

وبهذا حاول فوكو التأكيد على أن الإنسان والعلوم الإنسانية التي ارتبطت به هي حديثة النشأة، فهي من ابتكارات الفكر الحديث[٥] وأنها في طريقها إلى

---

(١) انظر: أوبير دريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية، مصدر سبق ذكره.

(٢) د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان، مصدر سبق ذكره ١٦١.

(٣) المصدر نفسه ١٦٣.

(٤) ميتشل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع الصفدي وآخرين، بيروت ١٩٩٠، ص٣٣٥.

(٥) انظر: أوبير دريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية، ٣٢.

الزوال بفعل التبدل الحاصل في الأنظمة المعرفية التي كانت تحكم القرن التاسع عشر، لقد اكتشفت أركيولوجيا فوكو أن الإنسان ابتكار حديث العهد، تحقق ظهوره على أثر تحول مفاجئ حصل في الأجهزة الأساسية للمعرفة في القرن التاسع عشر، إنه ليس أكثر من مفهوم من المفاهيم المؤقتة والعائمة ووجه أو بالأحرى قناع ثقافي كان صالحاً للاستعمال فقط، في الفترة التي استدعاه فيها النسق المعرفي. أما بعد أن نقضت فترة الترقية إلى الوجود المعرفي.. فإن ذلك القناع حان وقت تمزقه، وتلاشي قسماته ومعالمه.. لكي يعود الإنسان كما كان قبل أي مجرد كائن من بين الكائنات[١]، وفوكو بتأكيده على أطروحة موت الإنسان يؤكد أطروحة نيتشة حول (موت الإله) الذي حل بعد موته في الإنسان.

بعد حديث فوكو عن ولادة الإنسان ونهايته يذهب في معالجته للتاريخ الذي يمثل مرتكزاً آخر تستند إليه الحداثة في تفسير حركة المجتمعات[٢]، فهو قد يرى أنه ملازم لنشأة الإنسان وأن النظم المعرفية للحداثة التي سمحت بذلك: هي التي خلقت الفكرة الوهمية بأن النزعة الإنسانية هي المحرك الأول للتطور التاريخي، وهي في الوقت ذاته وفي مستوياتها الراقية والمتقدمة، ثمرة لذلك التطور[٣]، وبموت الإنسان يصبح التاريخ جثة هامدة بعد أن كان الحليف الذي لا غنى عنه لإنقاذ سيادة الذات الفاعلة والمؤسسة من مخاطر التفكك والتصدع[٤].

ولا يكتفي فوكو بتفكيك النزعة الإنسانية والتاريخية، وإنما يوجه سهام

---

(١) د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان، مصدر سبق ذكره، ١٦٧.

(٢) انظر: أوبير دريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية، مصدر سبق ذكره، ١٠٨-١١٥.

(٣) د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان، مصدر سبق ذكره، ١٧١.

(٤) المصدر نفسه ١٧١.

نقده للجدل الفكري الذي حكم الإنسان والتاريخ في القرن التاسع عشر بفضل (هيغل وماركس)، فالفكر الجدلي يستدعي النزعة الإنسانية، لأنها فلسفة للممارسة البشرية، وللتاريخ وللاستلاب والنزعة الإنسانية تستدعي بدورها التاريخ، لكونه كريماً بالوعود بأن الكائن البشري سيتحقق في المستقبل كلية وبكيفية أصيلة[١]، وبهذا يكون فوكو قد استطاع بمنهجه الجديد الذي يؤكد على وجود أنساق وبنى قبلية على المساهمة في تعزيز التيار الفكري الذي يدعو إلى إقصاء مرتكزات الفلسفة التقليدية التي سادت القرن التاسع عشر.

ولكن رب سؤال يطرح نفسه إذا كان فوكو كغيره من البنيويين يكثر الحديث عن النسق الحاكم للبنى الفوقية فمن إذن يتكلم داخل هذا النسق إذا لم يكن الإله ولا الإنسان، لأن كليهما قد مات؟ الجواب هنا سوف لا يكون أكثر من القول: إن من يتكلم هي اللغة! إن النسق يدرك نفسه بنفسه من خلال اللغة وبوساطتها، هذا النسق الذي يسبق والذي تنطق اللغة المجهولة الهوية من خلاله، يكون هو الأساس الذي تومض الذات الواعية على سطحه للحظة عابرة..، إن اكتشاف فوكو للنسق لن يؤدي به فقط إلى إلغاء مفهوم الإنسان كموضوع للعلوم الإنسانية، ولكنه سيجعله يعلن موت فكرة الإنسان ذاتها وما يرتبط بها من دلالات النزعة الإنسانية[٢].

هذا المنهج الذي ابتكره فوكو متأثراً بالبنيوية، يجعل منه أداته التحليلية في العديد من دراساته ففي تاريخ الجنون أو الجنون والحضارة يعمل (فوكو) على تتبع تاريخ الجنون من خلال تلمس النظرة المجتمعية للجنون، ففي كل مرحلة من تلك المراحل نظر إلى الجنون بصورة مغايرة إلى المرحلة السابقة[٣]، حيث

---

(١) المصدر السابق ١٢٩.

(٢) د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان، المصدر السابق ١٣٢.

(٣) انظر: ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، مصدر سبق ذكره ١٤٨-١٥٦.

يرى فوكو أن الجنون قبل القرن السابع عشر كان ينظر إليه بأنه شيء غير إنساني، وأن المجتمعات تحتاج لوجود منبوذين[١]، ذلك لأن ما تقوم به هذه المجتمعات من عمليات تقصٍّ لهؤلاء المنبوذين إنما هو فعل يعزز شعور الأفراد غير المنبوذين بالاندماج في المجتمع أو بالتضامن الاجتماعي، ويصف فوكو مشهد سفن المجانين التي تكشف عن النظر إلى الجنون حتى نهاية العصور الوسطى، ملحاً على أن التركيز في هذا المشهد لم يكن على المجانين أنفسهم بل على فعل إقصائهم، بمعنى أن المجانين كانوا يؤدون - في هذا المشهد دوراً تمثيلياً، يغدو في إقصائهم تطهير رمزي للمجتمع[٢].

لكن هذه النظرة سوف تتبدل مع مجيئ القرن السابع عشر أي الانتقال من عصر النهضة إلى عصر جديد[٣] بفعل التغير الحاصل في الأنساق المعرفية حيث أصبح النظر إلى الجنون بكونه شيئاً إنسانياً خالصاً، ويبني فوكو، من السجلات التاريخية، هيكل المناخ الاجتماعي والمعتقدات السائدة عن الجنون، بدقة بالغة، كاشفاً عن الكيفية التي أفضى بها تغير الأفكار والحاجات إلى عزل المجنون في المستشفى بعد عام ١٩٥٢ عندما تأسس المستشفى العام في باريس، فمع بداية العصر الجديد، ظل الجنون محتفظاً بمظاهره وأضداده، لكنه أخذ يرتبط بازدهار النزعة العلمية والتشخيص العلمي وموضوعاً للدرس والتكييف القانونين، رغم أن الفصل بين المجانيين والمجرمين ومبددي الأموال والشحاذين والمتشردين والعاطلين لم يتم إلاَّ في القرن التاسع عشر عندما أصبح الفصل بين المجانين وغيرهم من المنحرفين قضية تشغل الأطباء والمحامين والشرطة[٤].

---

(١) انظر: أوبير دريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية، مصدر سبق ذكره ١١-١٢.

(٢) نقلاً عن أديث كيرزيل، عصر البنيوية، مصدر سبق ذكره ٢١٣.

(٣) انظر: أوبير دريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية، ١٢.

(٤) أديث كيرزيل، عصر البنيوية، مصدر سبق ذكره، ٢١٣-٢١٤.

هذا التغير الحاصل في النظر للجنون تزامن مع تغير في بنية السلطة (ليظهر الكيفية التي فرضت بها هذه السلطة نفسها على المجانين الذين تحولوا إلى أطفال من المنظور القانوني والعاطفي، ويظهر الكيفية التي دعمت بها هذه السلطة من سلطة العائلة البرجوازية، على نحو أصبح معه التوجيه أو الانضباط هو القاعدة والمعيار[١].

بعد دراسة فوكو للجنون اتجه ليقدم دراسة أخرى عن تاريخ العيادة محاولاً من خلالها استشفاف الجانب السياسي[٢] حيث يركز على المرض وقوة الدواء التي انبثقت ما بين ١٧٩٤-١٨٢٠ على وجه التقريب فهو يرى أن: «الأطباء قد احتلوا مركزاً نتيجة الحاجة إلى تجريب الدواء وتوحيده ونشره، في مجتمع كان قد قضى لتوه على التمييز الطبقي، ولكن المساواة السياسية أدت إلى ازدحام المستشفيات القائمة، وجعلت منها أماكن محايدة مكلفة، إلى درجة أصبحت معها هذه المستشفيات مجالاً لتفريخ المرض وانتقاله، وإزاء هذا الوضع، غدا إرسال المرضى إلى عائلاتهم أمراً مرغوباً فيه، وتغيرت البلاغة الثورية، وتقاربت حاجات الأطباء والسياسيين، وعندما بدا لكلا الطرفين أنه من الأفضل إبقاء المرضى في منازلهم، وكان أغلبهم من الفقراء الذين يستحقون رعاية الدولة، وتحولت النزعة الإنسانية إلى نزعة نفعية، وصار الأطباء يقومون بالزيارة المنزلية لقاء أجر، وكان إيذاناً بحقبة جديدة من المعرفة عند فوكو، فلقد تغير مكان العلاج، وانتقل المرضى إلى خارج المستشفيات، وأصبحت المستشفيات ذات توجه بحثي، وأخذ الأطباء الذين كانوا يدينون الدولة لإهمالها ولما ينتج عن هذا الإهمال من تزايد (الأوضاع المنتجة للمرض) أخذ هؤلاء الأطباء يحثون الدولة على تشريع القوانين وتقديم الدعم

---

(١) المصدر نفسه ٢١٦.

(٢) ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، مصدر سبق ذكره، ١٥٥.

المالي والمناخ الملائم للبحث الطبي، وكان ذلك بداية مولد العيادة عند فوكو»[١].

هذه الصورة التي يقدمها فوكو في أبحاثه العديدة عن تتبع الانقطاعات المعرفية وأثارها في ولادة المفاهيم والطرق والآليات الاجتماعية - السياسية التي تتحكم في المجتمع، كان يهدف من خلالها تلمس صورة القوة - السلطة الناتجة عن هذه الانقطاعات المعرفية، فإذا كانت المعرفة تساوي القوة، فإن فوكو انتهى من ذلك إلى الاعتقاد بأن القوة والمعرفة تتضمن إحداهما الأخرى بالضرورة، وأن كليهما تتطلب الأخرى، وتؤدي إليها، وعلى هذا الأساس فإذا كان كل عصر من العصور التي تكلم عليها قد أفلح في تكوين وتطوير وإبراز صور وأشكال معرفية جديدة تعبر عن ذلك العصر ومقومات الحياة فيه، ويمكن عن طريقها التعرف عليه، فإن هذا معناه في آخر الأمر أن كل عصر من هذه العصور إنما كان يمارس في حقيقة الأمر أشكالاً جديدة من القوة، وليست القوة الحربية والقوة هما الشكلين الوحيدين للقوة في المجتمع الإنساني، وإن كانا - بغير شك - أوضح أشكالها، وإنما هناك أشكال أخرى عدة يمكن الاستدلال عليها عن طريق النظر في المجتمع والحياة، فكل تراكم للمعرفة الاجتماعية، وكل نوع من أنواع البحث والدراسة والتنميط والتصنيف والحكم هو في حقيقة الأمر صورة من صور ممارسة القوة، إن فوكو يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول: إن مختلف فئات الناس الذين يؤدون أدواراً معينة في الحياة مثل الأطباء والمدرسين ورجال الدين ومن إليهم يشاركون مشاركة فعالة في ممارسة القوة، والأهم من هذا والأشد خطورة هو أن المواطن في المجتمع الحديث يتم تدريبه وإعداده لكي يمارس قوة الدولة على غيره من المواطنين مثلما يمارسها على نفسه هو أيضاً[٢].

---

(١) أديث كيرزيل، عصر البنيوية، المصدر السابق ٢١٨.

(٢) أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصدر سبق ذكره ٩٥.

وبعد دراسة القوة يقدم فوكو قراءة جديدة لمفهوم السلطة والمقاومة، فالسلطة لديه لا تتجسد بالأجهزة والمؤسسات أو القانون أو أي شكل من أشكال الهيمنة يمارسه عنصر أو جماعة على الآخر بقدر ما تتجسد في العلاقات التي تنشأ بين القوى المتعددة الموجودة في المجال الذي تعمل به تلك القوى، ومكونه لتنظيم تلك العلاقات، إنها الحركة التي تحول تلك القوى وتزيد من حدتها وتقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع، وهي السند الذي تجده تلك القوى عند بعضها بعضاً بحيث تشكل تسلسلاً ومنظومة أو على العكس تفاوتاً وتناقضاً يعزل بعضها عن بعض، وهي أخيراً الاستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها، والتي يتجسد مرماها العام ويتبلور في مؤسسات وأجهزة الدولة وصياغة القانون وأشكال الهيمنة الاجتماعية[١]، والسلطة بهذا تكون حاضرة في كل مكان من المجتمع ليس لكونها قادرة على إخضاع المجتمع، ولكن لكونها تتولد في كل لحظة من خلال علاقة جزء من المجتمع بالآخر، هذا ما يجعلنا لا ننظر إليها كمؤسسة أو بنية، ولا كونها قوى قد خولت للبعض، وإنما هي اسم نطلقه على وضعية استراتيجية معقدة في المجتمع[٢]. وفي دراسته للمقاومة نرى فوكو يجعلها حاضرة في كل مكان من شبكة السلطة، بحيث لا يوجد مكان وحيد في السلطة يكون مركزاً للرفض المطلق وروح الثورة وبؤرة جميع التمردات والقانون الخالص للثوري، بل هناك مقاومات وهي حالات تنتمي إلى أنواع كثيرة: فهناك المقاومات الممكنة والضرورية وغير المحتملة والتلقائية والمتوحشة والمنعزلة والمدبرة والمستكينة والمتضاربة والميالة إلى الصلح، والهادفة إلى

---

(١) ميتشل فوكو، جنيا ليوجيبا المعرفة، ترجمة أحمد السلطاني وعبد السلام بنعبد العالي، المغرب - دار توبقال للنشر، ١٩٨٨، ص٧٨.

(٢) المصدر السابق ٧٩.

مصلحة، وتلك التي لا تتوخى هدفاً بعينه، هذه المقاومات لا يمكن أن توجد تحديداً إلا في حقل استراتيجي لعلاقات القوى[١].

ويحاول فوكو أيضاً الربط بين السلطة والحقيقة، فيرى الحقيقة نابعة من السلطة، فلكل مجتمع نظامه الخاص المتعلق بالحقيقة وسياسته العامة حول الحقيقة: فالمجتمعات الغربية تكون فيها الحقيقة متمركزة على شكل الخطاب العلمي وعلى المؤسسات التي تنتجه، فهي خاضعة لنوع من التحريض الاقتصادي والسياسي الدائم، الحاجة إلى الحقيقة سواء من أجل الإنتاج الاقتصادي أو من السلطة السياسية، فالحقيقة هي موضوع نشر واستهلاك «فهي تتداول في أجهزة التربية أو الإعلام التي يعد امتدادها أوسع نسبياً من الجسم الاجتماعي، رغم بعض عمليات الحد»، والحقيقة يتم إنتاجها ونقلها تحت المراقبة لا الخاصة، بل المهيمنة لبعض الأجهزة السياسية أو الاقتصادية الكبرى (الجامعة، الجيش، الكتابة، وسائل الاتصال الجماهيرية)، وأخيراً فهي مدار كل النقاش السياسي وكل صراع اجتماعي صراعات أيديولوجية[٢].

وبعد أن عالج فوكو مفهوم السلطة يحاول تلمس مفهوم الدولة بعيداً عن مفهوم السلطة، حيث يؤكد أن الدولة ذاتها، مفعول وأثر للمجموع، ونتيجة لكثير من الدواليب والبؤر التي تجد موضعها في مستوى مختلف أتم الاختلاف عن ذلك الذي توجد فيه السلطة، وتمثل من جهتها أساساً لا مرئياً لها[٣]،

---

(١) المصدر نفسه ٨١.

(٢) ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة د. محمد سبيلا، بيروت - دار التنوير للطباعة والنشر ١٩٨٤، ٨١-٨٢.

(٣) جيل دلوز، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، بيروت - المركز الثقافي.

ويرفض فوكو مقولة سلطة الدولة تتجلى في القانون المعبر عنها، ويرى أن القانون ليس حالة من السلم أو حالة ناتجة عن انتصار يحققه طرف، بل هو حالة الحرب ذاتها، والتخطيط لها، يكون القانون كالسلطة ليس ملكاً للطبقة السائدة، بل ممارسة فعلية لاستراتيجيتها[١].

بعد ذلك يدرس فوكو موضوع الخطاب الناشئ مع الحداثة ليعمل على تعريته من خلال التأكيد على أن هذا الخطاب لا يمثل الذات، بقدر ما يمثل تلك المؤسسات التي أخذت تحتكر إنتاج الخطاب[٢] الذي هو في ذاته سلطة، لا ينظر لقائله إلا بقدر قدرته على المحافظة على حرارة وقع الخطاب، وإلا وقع استبداله بذات أخرى يعتقد أنهاأقدر على المحافظة على ذلك التعالي، ومن هنا نفهم تسابق المسؤولين على احتكار الخطاب، لأن امتلاكه امتلاك للشرعية، وحد لطموح الخصم أو مغامراته[٣].

أن تأثير البنيوية على فوكو لم يستمر طويلاً، خاصة بعد التراجع الذي تعرضت له البنيوية في فرنسة بعد أحداث الطلاب ١٩٦٨، فبعد إن كان يعول في دراساته على البنيوية والأركيولوجيا في بداية حياته الفكرية، أخذ يعمل على تبني (الجينالوجيا)، منهجاً للتفكير، ذلك لأن فوكو لم يعد يبحث عن الأسس أو الأنساق أو البنى التحتية التي تشكل الظواهر المجتمعية، فهو أصبح يشايع النزعة التفكيكية (لما بعد البنوية) التي أخذت تفرض وجودها على الساحة الثقافية الفرنسية، وأصبح فوكو يؤكد على لسان نيتشه، أن لاشيء عميقاً

---

(١) المصدر نفسه ٣٥-٣٦.

(٢) Michel Foicault, The Archaeology of Knowledge, http://www.marxists.org/refence/subject/philosophy/works/fr/foucault.htm.

(٣) محمد علي الكبسي، ميشل فوكو: تكنولوجيا الخطاب، السلطة، السيطرة على الجسد، تونس - دار سيراس للنشر، ١٩٩٣، ص٩.

يكمن خلف المظاهر والظواهر، ولا وجود لمعنى أو لحقيقة أولى يمكن الوصول إليها من خلال التأويل، فالتأويل لا يصل أبداً إلى نص أول، وإنما ينتهي دائماً عند تأويلات أخرى لا علاقة لها بالواقع أو بالأشياء، فرضت ووضعت من قبل أناس آخرين، مهما استمرينا وتمادينا في التأويل فلن نصل إلى الدلالة المتخفية وراء نص ما ولا إلى معنى العالم.. بل إلى تأويلات أخرى. على الجنيالوجي إذن أن ينسف أفكار الذات والحقيقة والمعنى والأصل والتطور والتقدم إلى آخر القائمة، ويعلن الغياب الدائم للأساس وللحقيقة، ليس هناك مهابات ولا حقائق ولا قوانين أساسية ولا غايات ميتافيزيقية، هناك فقط انقطاع وانفصال حيث يرى الآخرون اتصالاً وهمياً، واختلافاً حيث يرى فريقٌ هويةً وتطابقاً. بعد هذا الهدم للبديهيات الراسخة، عليه أن يكشف عن لعبة صراع الإرادات، فحيثما صوب نظره عليه أن يبحث عن مظاهر الخضوع والهيمنة والصراع، وكل ما تطرق إلى سمعه حديث عن المعنى والقيم والفضيلة فعليه أن ينكب على تعرية أساليب السلطة والهيمنة[1].

وبالانتقال من الأركيولوجيا إلى الجينالوجيا يكون فوكو قد أعلن الطلاق مع البنيوية التي سيبقى يشايع أفكارها حول موت الإنسان والتاريخ، ودخل إلى مرحلة ما بعد البنيوية، بذلك يكون فوكو قد ارتضى لنفسه ذلك الخطاب الذي يرفض وجود أي حقيقية، ويكتفي بوصف قواعد لعبة ما يراه البشر حقيقة، وقد يعيشون ويموتون من أجلها، لقد رضي ذلك الخطاب لنفسه ألا يكون هادفاً ولا بناء... إلاَّ إذا اعتبرنا هدفه تقويض كل ما اعتبرته البشرية إلى حد الآن أهدافاً! من الواضح، على الأقل بالنسبة إلينا، إن هدف هذا المشروع الفكري بما يلزم عنه من نتائج على مستوى المعرفة، أو على مستوى

(١) د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان، مصدر سبق ذكره ١٥٩.

الممارسة، يمكن أن ينظر إليه بحق على أنه رافد من روافد النزعة العدمية المعاصرة، تلك التي تنبع من فلسفة نيتشه وتصب في فلسفة هيدجر[١].

بهذا الطرح يكون فوكو[٢] أيضاً قد وضع حداً لحضور الميتافيزيقيا بكل أشكالها، هذه الميتافيزيقيا التي تحولت مع الحداثة إلى مؤسسة تمارس القمع مع كل من لا يخضع لها، فإذا كانت الميتافيزيقيا تؤكد على وجود أصل أزلي للأشياء وماهية ثابتة لها، فمع الجينالوجيا زال التأكيد، ليتم بذلك الانتقال من الميتافيزيقيا إلى الجينالوجيا[٣].

هذا التتبع الموسع للبنيوية منذ نشوئها يثير مجموعة أسئلة منها إلى أي مدى استطاعت هذه الحركة أن تحقق أهدافها؟ وإلى أين انتهى بها الأمر؟

الحركة البنيوية بكل الإسهامات الفكرية التي تضمنتها، توافرت على قدرة في توفير الزاد الفكري لاستمرار المشروع الثقافي الغربي، بعد الانسدادات التي أخذ يعاني منها، بفعل تراجع الأسس السابقة التي استند إليها في القيام بذلك، والبنيوية بتأكيدها المفرط على العلمية استطاعت الحد من النزعة الأيديولوجية التي أخذت تجتاح العلوم الإنسانية، حيث كانت تنشد إرساء عقلانية جديدة تبلغ مداها الأقصى في واقعية التحليل وموضوعية التقويم وعملية الأحكام[٤].

---

(١) المصدر نفسه ١٨٠.

(٢) للمزيد بشأن فوكو يمكن الرجوع إلى: أوبيرد ريفوس ويول رابينوف، مشيل فوكو، مسيرة فلسفية، مصدر سبق ذكره.

(٣) كريم حسين الجاف، مشيل فوكو أو التحرر من الميتافيزيقا بالجينالوجيا، جريدة العربي - لندن، العدد (بلا)، الخميس ٢٦/٧/٢٠٠١.

(٤) د. عبد السلام المسدي، قضية البنيوية - دراسة ونماذج، مصدر سبق ذكره ٣٦.

إضافة إلى تمكنها من الإسهام في تطوير الحقول المعرفية والمنهجية، من خلال تبنيها للمنهج اللغوي البنيوي في دراستها المتنوعة، وهي استطاعت بذلك أن تقلل من هيمنة المنهج التاريخي في تفسير الظواهر هذا المنهج الذي كان يفسر الحاضر بالغائب في حين رأت البنيوية أن الصواب يكمن في تفسير الحاضر بالحاضر[١]، هذا وللبنيوية يعود الفضل في إعادة الاعتبار للغة، حيث كان ينظر إليها على أنها أداة تستخدم للتعبير عن الأشياء والأفكار، مع البنيوي أصبحت اللغة علماً وميداناً معرفياً واسعاً، وللبنيوية مساهمة فاعلة في مجال تعليم اللغة تتمثل في التخلي التدريجي عن النظرية التحليلية وإرساء معالم النظرية التأليفية، فبعد أن كانت اللغة تلقن ابتداء بأجزائها الأولية وهي الحروف ثم الانتقال إلى المركبات الأولى، وهي الكلمات، فالمركبات الثانية وهي الجمل، أصبحت تلقن انطلاقاً من الجملة بوصفها الخلية الدلالية المتماسكة بنيوياً، ثم ينشأ الوعي المتدرج نحو الأجزاء المركبة للجملة من الكلمات وللكلمات من الحروف[٢]، أما في مجالاً اللسانيات نجد للبنيوية مساهمة في تطوير هذا المجال، لتصبح اللسانيات مجالاً معرفياً خصباً يشمل مختلف مجالات الحياة ففي حقل الإعلام والسياسة نجد تطبيقات مهمة في مجال الخطاب السياسي[٣].

إلى جانب ذلك أبقت البنيوية اليسار الفرنسي حياً بعد تراجع الماركسية والوجودية، هذا إلى جانب الدور الذي تقوم به هذه الحركة الفكرية في التعبير عن حالة الضياع التي أخذت تعانيه مجتمعات العالم، حيث الحروب والصراعات العديدة التي شهدتها والتي نزعت الثقة بالمشروع الحداثي الغربي،

---

(١) المصدر نفسه ٣٠.

(٢) د. عبد السلام المسدي، قضية البنيوية، مصدر سبق ذكره ٨٧.

(٣) بسام خالد الطيارة، علم الألسنية، سلاح التواصل السياسي الأول، جريدة الوسط، العدد ٥٥٠، ١٢ آب ٢٠٠٢، ص٨.

أي إنها لا تعدو أن تكون عصارة فكر عصر، أصبح يفرض على الإنسان التخلي الفعلي عن وعيه التاريخي، وعن شعوره كذات فاعلة، عصر أمسى يعاني بالفعل موت الإنسان يومياً، في وقائع التمادي في انتهاك حقوق الإنسان، وفي مواصلة حروب الإبادة الجديدة، باسم تلك الحقوق ذاتها[١]. البنيوية بتأكيدها على موت الإنسان أو تراجع دوره ربما تؤشر حقيقة مهمة وهي محدوديته أمام هذا الكون اللانهائي، وعن الحتميات العديدة التي تحد من إمكانياته[٢]، هذه الأرضية التي وضعتها البنيوية سوف نجد أن ما بعد البنيوية ستعمل على توظيف الكثير منها لتحقيق ما تدعو إليه.

مقابل تلك الإيجابيات التي توافرت عليها البنيوية، أثير العديد من المآخذ عليها، فالبنيوية في سعيها الحثيث لتقويم الاعوجاج الذي أصاب الحداثة، لم تعمل أكثر من البقاء داخل إطار الحداثة نفسها، والعمل على مهاجمتها من الداخل، فهي عندما عالجت أسس الحداثة عملت على نفيها من خلال الحديث عن وجود بنى تحكم تلك الأسس، لتكون هذه البنى المرجعية المتعالية البديلة لمرجعية الحداثة المتعالية، ولتشكل في النهاية قيداً آخر مفروضاً على حركة الفكر بدل تلك القيود التي تمثلها أسس الحداثة ومع البنيوية فقد الإنسان هامش الحرية الذي كان يتمتع به في السابق، حيث قضت (المادية الجديدة) التي أسفرت عنها البنيوية، عندما أرجعت إنسانية الإنسان إلى أصل لا إنساني، وعندما رفضت للإنسان، واستكثرت عليه بأنه جزء متميز وراق من الطبيعة، وعدته مجرد جزء عابر وفان مثل سائر أجزائها الأخرى، يسري عليه من قوانين حتمية، إنه مجرد حلقة من سلسلة طويلة، توجد حلقاتها متجذرة في الطبيعة[٣].

---

(١) د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان، مصدر سبق ذكره ١٨٢.

(٢) المصدر نفسه ١٨٦.

(٣) المصدر السابق ١٨.

وعلى صعيد آخر وقعت البنيوية في خطأ الدراسة المجزأة لاعتمادها على جانب واحد من جوانب الحياة باعتباره اللغة مرجعية شاملة للتحليل والتفسير، فاللغة مع البنيوية أصبحت بدل الذات المتكلمة تم تفضيل اللغة كنسق مقفل ومكتفٍ بذاته، وبدل الإنسان المنتج نسق الإنتاج، وبدل الإنسان الواعي والفاعل والمسؤول.. الخطاب الغامض للاشعور، وبدل الإنسان العالم والباحث.. المعرفة كسياق من دون ذات، لقد قيل بأن البنيات اللاشعورية هي التي تحدد، بكيفية مسبقة، وظيفة الفرد في المجتمع، وتخفي وراء الأقنعة والشخصيات التي يتقمصها، وخلف ما يعتقد أنه من عمله، أو من اكتشافه وأتباعه، وفي سياق مطاردة الذات نفسه، حكم عليالمبدع، في مجالات الإبداع المختلفة، أن يختفي نهائياً، وألا يترك في عمله أي أثر لعاطفة، أو لتوقع يفصح عن مشاعر ذاتية[١].

بهذا تكون اللغة هي التي تتكلم، في حين الحياة ليس اللغة فقط، وإن كانت اللغة هي جزءاً مؤثراً منها، هذا مما أدخل الفكر والإنسان والمجتمع داخل سجن اللغة، هذا السجن الذي كانت ترى البنيوية موجوداً في أسس الحداثة، أما الأساليب والطرق التي اعتمدها فلاسفة البنيوية في تحليلاتهم (عدا شتراوس) تتسم بالتعقيد والتجريد الممل مما حد من الاهتمام بها، إلى جانب إهمال البنيوية للطرق التجريبية في البحث (مع إنشاء البنيوية البريطانية) وتركيزها على المنهج العقلي، إضافة إلى حديثها عن بنى تكمن في اللاشعور أو اللاوعي، تلك البنى التي لا يمكن تلمسها مما جعل دراستها تتصف بالمثالية.

هذا مع إهمال الحركة البنيوية للتاريخ، واعتباره عنصراً غير مؤثر في مجرى الأحداث مع وجود البنى الثابتة، ليكون موقفها هذا بمثابة رد فعل على

---

(١) المصدر نفسه ١٨.

التمجيد الذي حصل عليه التاريخ من فلاسفة التنوير، وإذا كان شتراوس قد حصر أبحاثه بصورة خاصة على قبائل هندية بدائية للغاية في أمريكا اللاتينية، أي في مجتمعات تعيد بنيتها إنتاج ذاتها إلى ما نهاية من دون تغير، مجتمعات هي بمعنى من المعاني بلا تاريخ، ولكن ماذا ستكون نتائج هذا المنهج إذا ما طبق على مجتمعات ذات إعادة إنتاج موسع، نظير المجتمعات التي هي قيد التحول المستمر، في بيئتها بالذات، بفعل تطور الرأسمالية؟[١]، لذا كان الأجدر بالبنيوية أن تشايع الرأي الذي ذهبت إليه البنيوية التكوينية[٢]، التي جعلت البنى متحركة وغير ثابتة مع التاريخ[٣]. والبنيوية في سعيها الحثيث من أجل الوصول إلى حلم العلمية من خلال الوصول بالعلوم الإنسانية إلى مصاف العلوم الطبيعية، وبالتالي التخلص من النزعة الأيديولوجية التي لازمت العلوم الإنسانية في السابق كانت قد غرقت في التجريد وإلغاء كل شيء تراه يؤثر من بعيد أو قريب في بروز هذه النزعة لذلك عملت على[٤]:

١- استبعاد المظاهر الواعية والمعاشة، في مجال الوقائع والظواهر الاجتماعية والإنسانية، والاكتفاء فقط بالبحث عن علاقات بسيطة ومجردة، يمكن التعبير عنها بواسطة مفاهيم دقيقة.

---

(١) روجيه غارودي، البنيوية: فلسفة موت الإنسان، مصدر سبق ذكره ٣٣.

(٢) البنيوية التكوينية، وهي البنيوية التي نادى بها غولدمان، هي مذهب أيديولوجي يرى أن البنية لا يمكن أن تفهم خارج حدود الزمان والمكان، وإنما من خلال تطورها وتحركها وتفاعلها وتنافرها داخل وضع محدد زمانياً ومكانياً، وهذه هي مقولة ماركسية واضحة، وللبنيوية التكوينية تصور للعالم يرتكز على المادية الجدلية والتاريخية. نقلاً عن د. عبد السلام المسدي، قضية البنيوية، مصدر سبق ذكره ٢٠٦-٢٠٧.

(٣) د. ميجان الرويلي وسعد البازغي، مصدر سبق ذكره ٤٢.

(٤) د. عبد الرزاق الداوي، مصدر سبق ذكره ١٩.

٢- الإلغاء التام لمفهوم الإنسان، الذي يهيمن على الميتافيزيقيا الكلاسيكية برمتها، وعلى بدائلها الرائجة اليوم.

أما الذات والعقل فلم يبق لهما وجود مع البنيوية هذا مما جعلها توصف بالتيارات المعادية للنزعة الإنسانية، وأخذ يطلق صفة الفلسفة ذات النزعة الإنسانية على كل فلسفة(١):

- تهتم بالإنسان، وتخصه بمكانة ممتازة في العالم، وفي تطور التاريخ، وفي صيرورة المعرفة، وتراه قادراً على المبادرة وعلى الإبداع.

- تؤكد على الأولوية والإرادة في كل مشروع تأسيسي.

وهي في ذلك تكون قد تطرفت في إقصاء الذات والعقل والتاريخ، مقابل تطرف فلاسفة التنوير في تمجيدها، مما جعل غارودي يصفها (بفلسفة موت الإنسان)، وهكذا مع البنيوية استطاع المشروع الثقافي الغربي، إسدال الستار على جميع ممارسات الإنسان الخلاقة، وطمس مسألة أساسية: هي أن كل تحليل موضوعي وملموس لظواهر إنسانية، لا يمكن أن يستغني نهائياً عن أخذ العامل البشري بعين الاعتبار(٢).

في حين نحن نشايع الرأي الذي يذهب إلى القول: «إنه من غير المشروع تماماً بالنسبة إلى المعرفة تتظاهر بأنها جديدة - إلا إذا كان ذلك من باب التعسف والتمادي فيه - أن تنتهي في آخر مطافها إلى بناء أنساق معرفية من دون إنسان، أنساق مفرغة من كل رواسب الذات والذاتية، وذلك بذريعة أن الإنسان فرضية زائدة ومزعجة»(٣)، والبنيوية التي رفضت النزعة الإنسانية

---

(١) المصدر السابق ٨.

(٢) المصدر نفسه ٢٠.

(٣) المصدر نفسه ١٥٢.

والتاريخية انطلاقاً من تأكيدها على الجانب العلمي ورفضها للجانب الأيديولوجي، لم تستطع أن تحافظ على تجريدها[(١)]، لتتحول إلى أيديولوجية، ذلك لأن مطلبها المشروع في البحث عن الثوابت والانتظاميات البنيوية في الظواهر الإنسانية، سرعان ما يبدأ في الجنوح التدريجي، نحو إضفاء خصائص وجودية على البنيات، وفجأة تتحول تلك النبيات، من نماذج علمية لفهم واقع الوجود البشري وعالمه، إلى كيانات وجودية تضفي عليها صفات القسر والإرغام اللاشعوري، وبذلك يتم النسيان، أنها ناتجة أولاً عن شبكة من التحويلات، كما يتم تجاهل العمليات التي كانت وراء الكشف عنها وإبرازها[(٢)].

والبنيوية بتقديسها للبنى والأنساق والنظم الثابتة جعلها تتصف بالرجعية، لكونها تكون بذلك رافضة للثورة التي ترى حجر الزاوية في الأيديولوجيات الداعية للتجديد والرافضة للواقع، هذه الصورة برزت في موقف غالبية فلاسفة ومفكري البنيوية من ثورة الطلاب في فرنسة، حيث رفض هؤلاء[(٣)] الوقوف إلى جانبها، مما جعلهم في نظر الطلاب فلاسفة رجعيين.

ونحن نغلق باب البنيوية لنفتح باباً منها إلى ما بعد البنيوية، نقول: إن البنيوية قد حصلت على شهادة وفاتها في عام ١٩٦٨ مع صعود الثورة الطلابية التي اجتاحت العالم، وتجسدت في فرنسة معقل البنيوية والتي كان من أبرز شعاراتها (فلتسقط البنيوية).

---

(١) انظر: ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة وتقديم الدكتور عز الدين إسماعيل، مصدر سبق ذكره ٧٨.

(٢) د. عبد الرزاق الداوي، المصدر السابق ١٩-٢٠.

(٣) رفض كل من شتراوس والتوسير الوقوف إلى جانب حركة الطلاب، ذلك لتمسكهم بالمنهج البنيوي في حين اندفع كل من لاكان وفوكو إلى تأييد الثورة لكونهم أصبحوا في تلك الفترة أكثر تأثراً بالحركة التفكيكية منه إلى البنيوية.

الفصل الثاني

الحداثة وما بعد البنيوية

المبحث الأول: الثورة الطلابية ١٩٦٨ وما بعد البنيوية

المبحث الثاني: ما بعد البنيوية: المفهوم والخصائص



الحداثة وما بعد البنيوية

عشق الإنسان والفكر الغربي للحرية وللسعادة الدنيوية، ورفضه لكل أشكال الميتافيزيقيا، جعل منه يرفض كل إطار يتحول إلى إيديولوجية ذات طابع ميتافيزيقي، تعطي لأصحابها الحق في ممارسة الرقابة على الآخرين والحد من حرياتهم، هذه الرقابة التي ترى المجتمعات الغربية، أنها تجسدت أساساً في المرجعية الدينية - الكنسية التي حاربتها سابقاً، لذلك راحت هذه المجتمعات ترفض كل أيديولوجية تجعل من نفسها مرجعية مقدسة على الآخرين، وتطرح نفسها بكونها تمتلك الحقيقة المطلقة.

فهذه المجتمعات التي ترى بتخلصها من المرجعية المقدسة (الدين - الكنسية) استطاعت الوصول إلى الحرية المنشودة، التي تنظر إلى الإنسان على أنه نتيجة لحركة، فالإنسان لا يوجد كطبيعة بشرية أو كذات، بل يتحول عبر التاريخ إلى ذات[١]، لكنها فوجئت بأنها وجدت نفسها تخضع لمرجعيات مقدسة تفرض الرقابة عليها هذه المرة ليس باسم الدين وإنما باسم الحرية نفسها، لذلك كان لابدَّ من حل لتلك الإشكالية المعقدة، أي إشكالية رفض أي خطاب متعال[٢] سواء باسم الدين أو الحرية أو العقل أو العلم، من هنا تنبع دراسة هذا الفصل.

وقبل تقديم البناء الفكري لحركة ما بعد البنيوية، لابدَّ من دراسة الحركة الطلابية الفرنسية التي كانت بمثابة الواقع العملي المعبر عنها.

---

(١) الدكتور محمد عبد اللاوي، فلسفة الصدر، دراسات في المدرسة الفكرية للإمام الشهيد محمد باقر الصدر، مصدر سبق ذكره ٢٤٠.

(٢) المتعالي Transcendental هو خارج عن العالم، وفي اللاهوت يدل على المذهب القائل أن الله خارج عن الطبيعة، انظر: هنري ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مصر - مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السابعة ١٩٨٦، ص٤٣٧.

المبحث الأول

الثورة الطلابية ١٩٦٨ وما بعد البنيوية[١] التفكيكية[٢]

الحديث عن الثورة الطلابية هو حديث عن مجموعة واسعة من التحولات المجتمعية التي مست المجتمعات الغربية، وفرضت عليها استحقاقات جديدة، فإذا كانت سمة الحياة التغيير والتبدل، مما يجعل المجتمعات خاضعة لهذا القانون الحتمي رضيت أم أبت ذلك، وإذا كانت المجتمعات تختلف في مديات وطرق التعامل مع هذه المتغيرات، وإذا كانت المجتمعات الغربية اليوم أكثر المجتمعات فاعلية في التعامل مع هذه المستجدات، لكون أكثر المجتمعات تقدماً، والإنسان أو المجتمع فيها أكثر استشعاراً بهذه الآثار.

وقبل الحديث عن الثورة الطلابية كحركة ثقافية - اجتماعية اجتاحت

---

(١) قد يؤثر سؤال عن الاختلاف بين ما بعد البنيوية والتفكيكية، والبارز أنَّ الأولى بمثابة الجانب النظري، والثانية الجانب العلمي، وفي معالجتنا لموضوعة ما بعد البنيوية سوف نكثر من استخدام كلا المصطلحين ما بعد البنيوية والتفكيكية، ذلك لكون استخدامهما أصبح واحداً على الرغم من سيادة مصطلح التفكيكة، والذي ربما قد يرجع لارتباطه بالخطاب الثقافي الأمريكي السائد الآن أمام تراجع الخطاب الثقافي الفرنسي.

(٢) إن مصطلح التفكيكية قد استخدم في الولايات المتحدة الأمريكية في مقابل مصطلح ما بعد البنيوية الفرنسي.

انظر في: Structuralism and post - structuralism: some notes, http:// www.brookers.ac.uk/ schools/ humamties/ English/postruct. htm.

العالم وتمركزت في الساحة الفرنسية، رب سؤال يطرح نفسه: ما العلاقة بين الثورة الطلابية وحركة ما بعد البنيوية؟.

نقول ودون إطالة: إن الفكر لا ينشأ من عدم، فهو يكون محكوماً بالبيئة التي ينشأ بها، والحركة التفكيكية قد وجدت في الثورة الطلابية خير سند عملي من الواقع لأفكارها، «لذلك توجهت لنقض الفلسفات والنظريات الاجتماعية البنيوية والماركسية التي كانت سائدة»[١]، ولكن هذا لا يعني أن هذه الحركة كانت نتاج زمن حركة الطلاب، وإنما هي نتاج إرهاصات فكرية سابقة، كانت قد شخصت عن سبق تلك المستجدات العديدة التي أخذت المجتمعات الغربية تعيشها، بعد أن قطعت أشواطاً عديدة في حداثتها، هذا إلى جانب التأكيد أنَّ المتغيرات التي أثرت في نشوء الحركة التفكيكية لم تقتصر الداخل الغربي، وإنما كان للخارج تأثير واضح في ذلك.

وهنا ونحن نعيش ثورة الطلاب العالمية في صورتها الفرنسية، يحق لنا التساؤل لماذا الثورة؟ لماذا ثورة الطلاب؟ وما أهدافها؟ وكيف أسهمت في إنضاج الحركة التفكيكية؟

ارتبط الحديث عن الثورة في التاريخ الإنساني بصورة أساسية ضد أشكال الظلم والطغيان التي تجسدت في أكثر صورها في أنظمة الحكم الظالمة، ولكن أن تكون الثورة في مجتمعات شعارها ومرجعيتها في الوجود الحرية، التي تُعَدُّ المرتكز الشرعي الذي تستند إليه الحكومات لتأكيد شرعيتها، وتصبح من دونها حكومات لا شرعية يجب الثورة عليها أمر يستحق الدراسة والبحث للوقوف عليه. ومن جهة أخرى أن تكون الفئة الممثلة للثورة هي فئة الطلاب

---

(١) Haidar Eid, Worlding Deconstructive post- modernism, http://node9. Phil3. uni-freiburg,de/1999/ eid.html.

التي لم يكن ينظر إليها كفئة سياسية تعنى بمسألة التغيير إلى جانب وجود الأحزاب والتيارات الفكرية المختلفة المعنية بذلك، يؤكد من جانب آخر على أهمية هذه الدراسة.

في البدء لابدَّ من الإشارة إلى أن الحديث عن الثورة في المجتمعات الليبرالية أخذ يتراجع خاصة، وهذه المجتمعات استطاعت أن تحقق مستويات عالية من الرفاه الاجتماعي والاستقرار السياسي القائم على المشاركة الجماهيرية، بالشكل الذي جعل من الطبقة العاملة التي كان يعول عليها للقيام بمهمة الثورة في موقف صعب، ذلك لكون هذه الطبقات وجدت نفسها تحصل على ما تريد دون الحاجة إلى الثورة الشاملة، فهي تستطيع ولوج الوسائل السلمية كدخول البرلمان، والمشاركة في الحكومة، لا بل وممارسة الحكم دون الحاجة إلى ثورة عنيفة وشاملة تكون مهمتها إجراء تغيير جذري للمجتمع، إضافة إلى تمتع إنسان ذلك المجتمع بمستويات واسعة من الحرية التي تُعدُّ مكسباً لتلك الشعوب بالمقارنة مع غيرها.

مما يجعل الناظر إلى تلك الصورة التي ترتسم بها هذه المجتمعات، وهو خارجه، لا يتصور منها إلاَّ العمل للمحافظة عليها، لكن أن تثور تلك المجتمعات فهذا ما لا يمكن تصوره، في حين هذه الصورة يمكن أن تأخذ شكلاً آخر لدى إنسان تلك المجتمعات، فهذه المجتمعات وكما أسلفنا الذكر سابقاً قامت ولادتها أساساً على الحرية وانعتاق الإنسان من كل أشكال الاستبداد الديني والسياسي والثقافي، وأصبح إنسانها عاشقاً للحرية، ورافضاً للثبات، بحيث نجده يتحسس أدنى صور التسلط، هذا الوضع الذي تحقق بيد فلاسفة التنوير للحرية لم يستمر طويلاً، حيث تحول هذا الانتصار للحرية إلى امتياز لتلك الطبقة التي كانت وراءه، والتي تمثلت بصورة بارزة بالبرجوازية التي لم تعد طبقة أو شريحة اجتماعية بقدر ما تحولت إلى ثقافة منذ ذلك الحين، هي

ثقافة البرجوازية، أخذت تسود تلك المجتمعات، ومع ارتباط البرجوازية أو تحول الكثير منها إلى رأسمالية ذات سلوك غير إنساني، لم يعد هنالك مجال للحديث خارج تلك الثقافة، ما دام الذين يمتلكون القوة هم الذين يحددون ماهية الصواب والحقيقة، لذلك فإن الفكر بمجمله مُسيّس، وأولئك الذين يمتلكون النفوذ هم أعداء لمن يخضعون له(١). وإذا كانت الماركسية بمثابة محاولة إصلاحية نبعت من داخل الفكر الغربي لمواجهة تلك الثقافة، لكن البرجوازية - الرأسمالية استطاعتا الاستفادة من المرآة التي وفرتها لهم الماركسية لرؤية أخطائهم وتجاوزها، وفي الوقت نفسه العمل على احتواء الماركسية ذاتها وإذابتها في تلك الثقافة، هذا ما أفقد الإمكانية في تحقيق تحول شامل في المجتمعات الغربية، لا بل الأحزاب الماركسية الأوربية والتيارات اليسارية الأخرى التي كانت لها السيادة في الحياة الثقافية - السياسية في الستينيات نفسها لم تستطيع أن تقدم البديل التاريخي للاحتكار السلطوي للنظام الرأسمالي(٢)، مما أكد أنَّ تلك السياسات الكبرى في التغير قد فشلت، مما أدى إلى ظهور سياسات صغرى، السلطة اللامركزية، المحلية، واختفاء المعرفة الشاملة(٣).

هذه الصورة جعلت (هربرت ماركوز) يستشعر ذلك من قبل حدوث ثورة الطلاب، ويرى أنَّ تلك المجتمعات لم يعد لها أمل في الثورة الشاملة مع اتحاد المتعارضين (البرجوازية والطبقة العاملة)، وإن الاختلاف الظاهر على السطح ما هو إلاَّ اختلاف في الشكل، وليس المضمون، اختلاف في أقصى حده

---

(١) Jerry L. Sherman. Epistemological Repentance: Aresponse to post-modernism: http://www.file://A:/Epistemological Repentance: Aresponse to post - modernism. htm.

(٢) Post - structuralism, http://home.mira.net/andt/works/ foucaul 1.htm.

(٣) Haidar Eid, worling Deconstructive - post modernism, OP. CIT.

اقتصادي وليس سياسياً، وإن هذه المجتمعات سوف لا تشهد تغييراً جذرياً بها، خاصة بعد أن أصبحت التكنولوجية هي الحاكمة باسم العقلانية، لتسود بذلك عقلانية اللاعقلانية، والتي سوف تقمع أي تيار معارض باسم العقلانية، إذن هل من المعقول المطالبة بتغيير مجتمع يؤكد يومياً قدرته على النمو والتطوير؟[١] ولتتحول المجتمعات الأوربية بذلك إلى مجتمعات تحكمها التكنولوجية في مجمل مفاصلها، حيث أصبح العلم والسياسة، والاقتصاد، ورأس المال، مرتبطاً بعضه ببعض باتحاد وثيق غير قابل للانفصال، ومن ثم يصعب الفصل بين النظام السياسي والنظام الاقتصادي والنظام الثقافي، فكل منهم مكرس لخدمة وتثبيت أُسس شرعية الآخر[٢]، وانتهت النزعة العلمية والاقتصادية بالحضارة الغربية إلى الخضوع إلى الأمر الواقع: الاقتصاد أصبح غاية لحركة التاريخ ومعنى لها[٣].

بحيث تم تحويل كل شيء إلى سلعٍ يسهل تبادلها في الأسواق، فالإنسان والثقافة اللذان كانا بعيدين عن ذلك أصبحا سلعاً تباع وتشترى، فأصبحت تلك المجتمعات مجتمعات أحادية البعد في جوهرها، وإن كانت متعددة الأبعاد في الظاهر، فإنسانها يحق له الاختيار من مجموعة الخيارات المطروحة عليه، مما يقيد الحرية التي قدسها إنسان تلك المجتمعات، وأصبح فاقدها في الجوهر، وإن كان يتمتع بها في الظاهر، وإذا كان هدف المجتمع التكنولوجي اللاعقلاني تقليص مجال الفرد، نجد ذلك امتد إلى عالم اللغة، حيث أصبح

---

(١) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت - دار الأدب، الطبعة الثانية، ١٩٧١، ٢٥-٥٤.

(٢) أفرام داود شبير، دور المثقفين في التحولات الاجتماعية، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية القانون والسياسة، جامعة بغداد ١٩٧٩، ص٤٠٨.

(٣) الدكتور محمد عبد اللاوي، مصدر سبق ذكره، ٢٠٠.

التأكيد على لغة أحادية الجانب لا تضم بين جنباتها الأفكار والمفاهيم النقدية المتعالية، وإذا كان المجتمع الصناعي قد زيف حاجات الإنسان المادية، فإن الفكر هو الآخر قد تم تزييفه، لكونه العدو اللدود لمجتمع السيطرة، لأنه يمثل قوة العقل النقدية، السالبة، التي تتحرك دوماً باتجاه ما يجب أن يكون لا باتجاه ماهو كائن(١)، بذلك تكون الستينيات من القرن العشرين قد مثلت فقدان الأمل بإمكانية تجاوز الظلم والاضطهاد اللذين عشعشا في ظل النظام الرأسمالي عن طريق تحول كوني يعمل على إلغاء دور الدولة، ومقاومة الإمبريالية وحمل بندقية التحرير أو التحرير باليد(٢) كما كانت تدعو إلى ذلك الماركسية وغيرها من التيارات اليسارية.

لذلك كان لابدَّ من قوة مجتمعية تكسر حالة الجمود هذه، قوة تكون خارج تلك القوى المطروحة على الساحة السياسية(٣)، والتي كانت قد احتكرت الساحة السياسية، وتمتلك الوعي، وفي الوقت ذاته تقع على هامش الحياة السياسية، وترى من الحقيقة ما لا ترى تلك القوى السياسية - المجتمعية، قوة رافضة للحالة التي وصل المجتمع إليها، قادرة على قلب الموازين وإحداث حركة مجتمعية - سياسية - فكرية قادرة على تغيير ما عجزت عنه غيرها من القوى الأخرى، لذلك وجدت القوة الطلابية إلى جانب العديد من الشرائح الاجتماعية التي تقع على هامش المجتع (المهاجرين، الفقراء، المنبوذين، اللامنتمين، العاطلين عن العمل، وجميع الطبقات والعروق والألوان الأخرى المستغلة)، والتي لا ترى أملاً لها إلاَّ في الثورة، أو كما يسميها

---

(١) هربرت ماركوز، مصدر سبق ذكره ٥-٢٤.

(٢) Post - structuralism, OP. CIT..

(٣) مارسال بيرمن، حداثة التخلف تجربة الحداثة، مصدر سبق ذكره، ١٩-٢٠.

هربرت ماركوز (الرفض الكبير)[١] للاشتراك في لعبة النظام[٢]، لذلك يقول: «إن الأمل لم يكتب لنا إلا بسبب هؤلاء الذين هم بلا أمل»[٣] تأخذ زمام المبادرة للتغيير في المجتمعات الرأسمالية في تلك الفترة، فالطلاب ومن معهم بهذا المعنى، يكونون خارج الأطر والبنى المؤسساتية الحاكمة للمجتمع فهم

(١) ومن أشكال حركات الرفض التي عرفتها المجتمعات الغربية، حركة الهيبيين، التي أعلنت رفضها للمجتمع البرجوازي، ودعت إلى الاهتمام قبل كل شيء بمشكلات الفرد، وتمجيد الحياة البسيطة، البدائية، المتعارضة مع حياة العصر الخاضعة للتكنيك ولجملة لا متناهية من الحاجات المفتعلة، كذلك ينادون بنمط جديد من العلاقات الاجتماعية القائمة على الحب وبأسلوب جديد من العلاقات الاجتماعية، حيث الأولوية للروحانية وللفردية، وبرغم من رفضهم للدين فإن آراءهم تشكل بدورها نوعاً من الأيديولوجية الدينية، كذلك تدخل حركة الهيبيون ضمن الحركة الرافضة لوجود أيديولوجية معينة للعمل (حركة بلا أيديولوجية) دفاعاً عن موقفهم المتشكك بل العدمي تجاه النظرية، ويتأتى رفضهم لإرساء قاعدة أيديولوجية صلبة ومتينة لسببين أساسيين، الأول أن الأيديولوجية تستنفد نفسها بنفسها، في دوافعها ومضمونها، ذلك أن العصور الحديثة تتطلب عملاً لا تفكيراً، ويؤكدون ثانياً أن جميع الأيديولوجيات هي بالضرورة مذهبية وديماغوجية، هذا الرفض لنمط الحياة السائد في المجتمعات الغربية، لذلك فإطالة الشعور ورفض الاستحمام، والحياة على الأرصفة، وتدخين الحشيش والماريوانا، واستفحال العلاقات الجنسية الجماعية، وممارسة العنف، أو العودة إلى الريف، والأعمال اليدوية هي بعض مظاهر متنوعة لهذا الرفض والتمرد، وتتخذ طابعاً رومانطيقياً، أو طابعاً فوضوياً، إنها محاولة لاستعادة إنسانية الإنسان برفض الأنظمة القمعية التي تدفعه إلى الاغتراب، وفقدان الوعي بذاته، والاستسلام الفكري والوجداني، وما أكثر ما ترتبط بعض جماعات البيتلز والهبيز بشعارات سياسية واجتماعية واضحة، فترتبط الدعوة إلى الحرية الجنسية بالدعوة إلى وقف الحروب «مارسوا الحب ولا تمارسوا الحرب». انظر في ذلك: نينا يولنا، الشباب الأمريكي والبحث عن أيديولوجيا، ترجمة هنربيت عبودي، مجلة دراسات عربية، العدد ٦، ١٩٧٣، ٧٢-٧٥، ومحمود أمين العالم، ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود، بيروت -دار الآداب، ١٩٧٢، ٣١.

(٢) نقلاً عن الدكتور أحمد مراد، ثورة الطلاب، دراسات عربية، العدد ١٢، ١٩٧٢، ص٦٧.

(٣) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سبق ذكره، ٢٦٨.

خارج حلقة الإنتاج، من جهة وهم مهيؤون للاندماج، بعد التخرج، في الحلقة من جهة أخرى، فبهذا التناقض، يلعب الوعي دروا مهماً في إدراكه يصبح العنصر الأساس والباعث الأول لكل حركة ثورية، ويصبح الطلاب، بغنى عن انتماءاتهم الطبقية الأصلية، أكثر من غيرهم في مناقشة قيم المجتمع ما داموا هم غرباء عنه، وهم من ثم أكثر الطبقات ثورية[١].

لذلك خاضت القوة الطلابية ومن ورائها قوى المهمَّشين المعركة من أجل الحرية، فوجدنا ثورة جديدة بكل صورها وأبعادها، يقودها الطلاب تجتاح العالم الرأسمالي - الغربي، وتمتد لتشمل أغلب دول العالم. هذه الحركة الطلابية في العالم الغربي، وإن تنوعت أهدافها ومطالبها، لكنها كانت في مجملها تلتقي عند نقطة واحدة هي الخلاص من النظام الاجتماعي القائم، وإن هذا الإدراك الطلابي نابع في الغرب في الأساس من الدور المهم الذي يلعبه التعليم في المجتمعات الحديثة[٢].

وفي دراستنا هذه يكون التركيز على الثورة الطلابية في العالم الغربي في صورتها الفرنسية، لكونها تعدُّ أبرز تجسيد لها ولعلاقتها بموضوع الدراسة من جهة أخرى.

أولاً - الثورة الطلابية الفرنسية

إذا كانت الثورة الطلابية قد اندلعت في بداية الستينيات في الولايات المتحدة الأمريكية[٣]، بمثابة حركة رفض واحتجاج ضد المجتمع الاستهلاكي

---

(١) أفرام داود شبير، مصدر سبق ذكره، ٤١٧.

(٢) الدكتور أحمد مراد، ثورة الطلاب، مصدر سبق ذكره، ٦١.

(٣) اندلعت الحركة الطلابية في عام ١٩٦٠ في الولايات المتحدة الأمريكية كحركة إصلاحية تستهدف نظام الجامعة والتعليم، أما في الفترة ما بين عامي ١٩٦٢-١٩٦٣ أصبحت هذه =

والحرب الفيتنامية والثورة التكنولوجية والنظام السياسي بصوره عامة[١]، وعن هذه الحركة برز ما أخذ يعرف بفكر جماعة (بيركلي) والذي تمحور في الكتابات التي قدمها (شيلدون ولسن، وجون شار، ونورمان جاكوبسون)، وكانت الأسس التي انطلق منها هؤلاء الباحثون هي العمل على إيجاد فلسفة أمريكية مستقلة عن التيارات الفكرية الغربية - الأوربية، لذلك عملوا على انتقاد أسس الفلسفة الأوربية ابتداء من القرنين السادس والسابع عشر والتأثير الذي مارسته الفلسفة الأوربية على الثقافة السياسية الأمريكية وعلى الدستور الأمريكي والسياسية الأمريكية بشكل عام[٢].

ومن جهة أخرى أخذت على عاتقها مهمة انتقاد التقاليد السياسية التي أدت من ثمّ إلى انتقاد المنهجية السلوكية التي تبنتها الأكاديميات الأمريكية[٣]، وهنا سعت جماعة بيركلي إلى إيجاد منظور يفسر ثنائية العلاقة الموجودة بين

= الحركة جزءاً فعالاً في ثورة الحقوق المدنية في الولايات الجنوبية، وفي أيار (مايو) ١٩٦٥ بدأ الطلبة بتنظيم أعمال الاحتجاج على التدخل الأمريكي في حرب فيتنام، فنظموا اجتماعاً واسعاً في قسم السياسة في جامعة (بركلي) في كاليفورنيا ضم (٣٥) ألف طالب، استمر (٣٥) ساعة، أتبعه إقامة المظاهرات التي عمت أكثر من مئة مدينة، اشترك فيها (١٠٠) ألف طالب، وفي عام ١٩٦٨ استطاع الطلاب الأمريكيون أن يحملوا الرئيس جونسون على الانسحاب من الترشيح لانتخابات الرئاسة، عندما نصروا منافسه عليه الذي عارض الحرب في فيتنام. نقلاً عن علي عارف، حزب البعث العربي الاشتراكي والحركة الطلابية في العراق، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية القانون والسياسية، جامعة بغداد، ١٩٨٢، ص٣٤.

(١) 1968: Ayear of Revolution, http://www. marxist. com/1968/.

(٢) Herbert G. Reid and Ernest J. yanarella, Political Science and the post - Modern Critique of Scientism and Domination, The Review of Politics, University of Notre Dame, U. S. A, Vol. 37. 5.No.3, July, 1975, p296-297.

(٣) Herbert G. Reid and Ernest J. yanarella, Ibid, p302.

الفكر السياسي الأمريكي وبين العقل السياسي الأمريكي، وكان تبيان هذه العلاقة بين السياسة والواقع قد أفرز ما عرف بنظرية ما بعد الحداثة[١].

وفي فرنسة[٢] كانت حركة احتجاج كبيرة ليس ضد تجليات المجتمع الاستهلاكي البارزة على السطح فقط، وإنما كانت ثورة رفض للأسس التي أقام مشروع الحاثة الغربي بناءه عليها، لكون تلك الحركة أخذت تعي بأن هذا المشروع الحداثي قد أسس بناءه على أسس اعتبرها مرجعية عليا لا يمكن التشكيك فيها، وأن هذا المشروع أخذ يتحول إلى أيديولوجية عليا تقمع كل صوت مخالف لها، خاصة بعد أن استطاعت تلك الأيديولوجية أن تجد لها مؤسسات تعمل على حمايتها والتعبير عنها وإعادة إنتاجها في الوقت نفسه، هذه المؤسسات التي امتد تأثيرها إلى مجمل مفاصل الحياة، والتعليم من دون شك يعدُّ من أبرز تلك الأطر التي احتوتها مؤسسات الدولة وعملت على توجيهها بالشكل الذي يحقق التكامل والاندماج المجتمعي، والجامعة بالنسبة إلى التعليم تعدُّ النقطة المهمة والحرجة، ذلك لكونها تمثل مصنع إنتاج الأفكار

---

(١) Ibid, p298.

(٢) اندلعت الثورة الطلابية في فرنسة في ٢٦ نيسان في جامعة نانتير، وفي ٣ أيار حدث اصطدام بين طلاب الجامعة من اليسار واليمين في الجامعة مما أدى إلى استدعاء قوات الشرطة التي حاصرت الجامعة، مما دفع الطلاب إلى الاستمرار بالإضراب، والمطالبة مقابل إنهائه انسحاب الشرطة، ونهاية دولة البوليس، لكن قوات البوليس اصطدمت بالطلاب ووقعت معركة في الحي اللاتيني، وبعد ذلك استطاع الطلاب السيطرة على السربون وإعلان استقلالها، ورافق تلك الإضرابات الطلابية في بادئ الأمر إضراب من قبل العمال، حيث وصلت فرنسة إلى نقطة تحول لولا تدخل الجيش وحل البرلمان وإجراء انتخابات جديدة انتهت بانتصار الديغوليين مما أعطى ديغول الدعم لقمع تلك الثورة الطلابية (ثورة الحرية في بلد الحرية)، انظر في ذلك: May of 1968, http;//www. geocities.com/youth 4sa/may 68.html.

الجديدة، وتمثل مسألة الحد من دورها أو أدلجته، مرحلة خطرة خاصة في تلك المجتمعات التي قامت على شعار الحرية الفكرية، وعلى قدسية الجامعة والمثقف.

فالجامعة في العالم الغربي تراجع دورها لتقوم بدلاً عن ذلك بدور التعبير عن أيديولوجية الدولة، والمثقف أو الأستاذ الجامعي فيها، لم يعد يقوم بدور المدافع عن حقوق الشعب، ولم يعد ضمير الأمة النابض(١)، بقدر ما أصبح مشغولاً في التفلسف المتعالي على المجتمع وهمومه(٢) والمبرر الشرعي والمعبر عن أيديولوجية النظام السياسي، وأصبح كما يصفه (ريجيس دوبريه) بأنه حارس أو شرطي الأفكار(٣). ففي فرنسة مثلاً نجد أن دور الجامعة قد تم تحديده منذ عهد نابليون، إذ اعتبرت بموجب قانون ١٠ أيار ١٨٦٠، وما ترتب على ذلك اعتبار رجل الجامعة موظفاً عمومياً، أي موظف في قبضة الأيديولوجية الرسمية، وبالرغم من المقاومة الديكالية لبعض رجال الفكر الفرنسيين، سيتم تكريس سلطة الجامعة الملكية، وستدخل فرنسة في مرحلة الدولة الجامعية، حيث ستصبح الجامعة أداة إنتاج الأفكار وتسويقها، إلى حدود ثورة أيار

---

(١) انظر: الدكتور علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ص٢٤٩.

(٢) يجب ألا يفهم من ذلك بأن جميع أستاذة الجامعات ومثقفيها أصبحوا يعبرون عن أيديولوجية الدولة، بل نجد بقاء بعضهم في خط رافض لها، ولعل علماء الاجتماع الفرنسيين كانوا في مقدمة هؤلاء، لذلك تم اتهامهم بأنهم كانوا وراء أحداث الطلاب، مما تسبب ذلك في أبعاد العديد منهم من العمل في الشركات الصناعية الكبرى في فرنسة وإيطالية، بل لفترة طويلة تم النظر إليهم بكونهم من غرس تلك الأفكار الهدامة في أذهان الطلاب، انظر في ذلك: أديث كيرزويل، عصر البنيوية، من ليفي شترتوس إلى فوكو، مصدر سبق ذكره، ١٣١.

(٣) انظر علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، بيروت - المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦، ص٢٥.

١٩٦٨ التي يمكن اعتبارها محاولة لبذر بذور الشك في القيم الثقافية والأيديولوجية لذلك البناء[١].

حيث أدراك الطلاب أن التعليم لا يمكنه القيام بدوره على أكمل وجه، دون العمل على تغييرات شاملة لا تمس بنيان النظام التعليمي فحسب، وإنما بنيان الدولة نفسها[٢]. لذلك جاءت الثورة الطلابية لتركز على رفضها لتلك الصورة التي أصبحت عليها الجامعة والمثقف، والنظام السياسي، وطالبت بقيام جامعة شعبية (الجامعة النقدية) التي من شأنها القيام بتوعية الطلبة بدور الجامعة الرسمية داخل المجتمع الرأسمالي[٣] في مقابل جامعة الحكومة، جامعة لا يقتصر دورها على مجرد القيام بالتأهيل للوظيفة أو مستودعاً للشهادات، جامعة تقوم على الانسجام، وتكون بمثابة مجتمع صغير أو جماعة لا تتسلط عليها البيروقراطية والأيديولوجية التكنولوجية[٤]، جامعة تكون المعقل الأخير للمقاومة النقدية - وأكثر من النقدية (التفكيكية)، ويمكن لمثل هذه المقاومة غير المشروطة أن تضع الجامعة في مواجهة مع عدد كبير من السلطات: سلطات الدولة القومية والسلطات الاقتصادية للشركات الكبرى والقوى الرأسمالية الوطنية والعالمية، وكذلك سلطات الإعلام والسلطات الدينية والأيديولوجية والثقافية والفكرية، وكل سلطات تحد من ديمقراطية المستقبل[٥].

---

(١) محمد الشيخ، مصدر سبق ذكره، ١٢-١٣.

(٢) أحمد مراد، مصدر سبق ذكره، ٦١.

(٣) محمد الشيخ، مصدر سبق ذكره ١٣.

(٤) أديث كيرزويل، عصر البنيوية: من ليفي شتراوس إلى فوكو، مصدر سبق ذكره ١٣٢.

(٥) جاك دريدا، وكأن نهاية العمل كانت في أصل العالم، ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة، مجلة الكرمل - الأردن، مؤسسة الكرمل الثقافية، العدد ٦٥، خريف ٢٠٠٠، ص١٥١-١٥٢.

إضافة إلى ذلك طالب الطلاب، بإنهاء دور المثقف في التفكير بدل الناس، ذلك لكون المجتمع لم يعد بحاجة إلى دوره، لكونه وصل إلى مرحلة القدرة على التفكير الذاتي(١).

والثورة في رفضها هذا كانت تؤكد رفضها للبنى التحتية والفوقية التي تحكم المجتمع، ورفضها لكل صور الجمود الذي غرق فيه المجتمع(٢)، فهي مثلما ترى في الحداثة مشروعاً بوليسياً، ترى في النظام الحاكم نظاماً استبدادياً، يعبر عن مصالح طبقة وليس الشعب، وإن مبادئ التمثيل الديمقراطي لا تعبر عن الإرادة الحقيقية للشعب(٣)، هي مثلما ترفض اليمين بكل صوره الإقصائية للآخر ترفض اليسار لانتهازيته السياسية(٤)، بل هي حركة رفض شاملة، للثقافة السائدة، للنظام، للأيديولوجية، للغة، للمجتمع الاستهلاكي - الصناعي، حركة تسعى إلى تحطيم القديم وبناء الجديد «هي ثورة ضد كل قديم بال، تسعى نحو كل جديد، نحو اليسار الجديد، واليمين الجديد، نحو شيوعية جديدة أو رأسمالية جديدة، نحو البروليتاريا الجديدة أو البرجوازية

---

(١) ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، مصدر سبق ذكر ٨٢.

(٢) عبد العزيز العجيزي، ثورة أيار (مايو) ١٩٦٨ في باريس، مجلة السياسة الدولية، العدد ١٤، ١٩٦٨، ص٩٠.

(٣) 1968: The Students revolution: http; //www.google.

(٤) انتهازية اليسار هذه نجدها في موقف الحزب الشيوعي الفرنسي الذي كانت الثورة هي أبرز سبله لتحقيق أهدافه، ولكن نجد موقفه كان ضد ثورة الطلاب فحاول توظيفها بالشكل الذي يحقق له مكاسب انتخابية، فبدلاً من دعم تلك الثورة نجد الحزب طلب من العمال إيقاف الإضراب ودعا إلى إجراء انتخابات جديدة كان هدفها استغلال الحركة الطلابية للفوز بالانتخابات في حين كان الأجدر به مساندة الحركة الطلابية والسير معها نحو الثورة الشاملة: انظر في ذلك.

From General Strike to general elections: http;//www.danielsinger.org/18mai.html.

الجديدة»[١]، وإذا أجملنا القول نقول: إنها حركة رافضة لكل شيء تتلمس فيه قيداً على الحرية.

والطلبة في حركتهم هذه قد جلبوا الانتباه إلى نطاق واسع من الآليات الخفية التي ينقل المجتمع عن طريقها معرفته، ويضمن بقاءه وراء قناع المعرفة، كالصحف، والتلفزيون والمدارس الفنية، والمدارس الثانوية، والجامعة، هذا ما طرح أسئلة خاصة عن العلاقة بين السلطة والمعرفة، والكيفية التي يتم فيها تنظيم التعليم بحيث يعين على بقاء المجتمع الرأسمالي في سلام[٢].

لذلك نجد الدولة الغربية في فكر ثورة الطلاب ما هي إلا آية عمياء تسير وحدها، يتحرك فيها الشعب كقوة، ولا يمثل فيها الشعب كفكرة، والحكومة ليست عند نهاية المطاف إلا رأس الحربة للإقصاء في هذه الآلة الميكانيكية، وأن كل سلطة هي سلطة تعذيب، وما حداثتنا إلاَّ حداثة التعذيب، حداثة الأُوليغارشية، حداثة العسكر[٣].

مقابل ذلك كان لابدَّ من تأسيس ثقافة مقاومة لمواجهة هذا الوضع، ثقافة تحول دون الاستبداد، تقوم على ثلاثة أسس كما يجدها (الآن) الفرد، الحرية، الديمقراطية[٤]، هذه الثقافة أو السياسة كما يسميها (الآن) لكي تتم لابدَّ أن تتسلح بعنصري المقاومة والطاعة، بالطاعة يؤمن النظام، وبالمقاومة تؤمن الحرية، أي أن نطيع ونحن نقاوم[٥].

---

(١) أفرام داود شبير، مصدر سبق ذكره، ٤٣١.
(٢) ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، مصدر سبق ذكره ٨١.
(٣) محمد الشيخ، مصدر سبق ذكره ٢٩-٣٠.
(٤) المصدر السابق ٣١.
(٥) المصدر نفسه ٣٢.

لذلك كانت المعارضة التي تنشدها حركة الطلاب تكون خارج الإطار السياسي المطروح القائم على المشاركة السياسية، والتي تمثل في الفكر السياسي للحركة الطلابية (مقبرة) لكل أمل في إحداث تحولات مجتمعية، لهذا كان هدف الطلاب بناء معارضة خارج البرلمان تهدف إلى مواجهة السلطة من الأسفل[1].

وإذا تركنا هذه الصورة النظرية للثورة الطلابية ونزلنا إلى ساحة الثورة ذاتها، ودرسنا حركتها وشعاراتها المطروحة فإننا سوف نجد أنفسنا أمام صورة تثير العجاب، فالجامعة التي أصبحت بمثابة دولة نالت استقلالها وأصبح الطالب هو أميرها، وراح الطلاب بعد الحصول على الاستقلال الدخول في نقاشات متنوعة وغير منتهية لكل شيء، نقاشات تحقق أعلى صور الديمقراطية، نقاشات يحق لكل شخص قول كل شيء من دون أي مانع أو رقيب، ليؤسس المجتمع الذي لا يوجد فيه الرقيب، مجتمع الحرية المطلقة، المجتمع غير المؤدلج، المجتمع الخالي من جميع صور الطبقية، المجتمع الرافض لكل صور الاستبداد، الظاهر منها والمخفي، مجتمع الثائر ضد مثقف السلطة وثقافته، المجتمع الخالي من ثنائية اليسار واليمين، مجتمع الاختلاف بكل صوره، (اختلافية ثورة ٦٨ في مجابهة سلة ديغولية)، اختلافية ثورة ٦٨ في مجابهة (جامعة برجوازية)، اختلافية ثورة ٦٨ في مواجهة حداثة (بوليسية) اختلافية ثورة ٦٨ في مواجهة نخبة أساتذة (رجعية) جماعة يسارية (انتهازية). ليدخل فكر ٦٨ في حوار اختلافي مع الحداثة المفروضة من أعلى، حيث تقمع الحياة والرغبات والعواطف، ويفتح المجال لحداثة (بوليسية)، ومن ثمة تحدد ثورة ٦٨ لائحة من أعداء الثورة تواجههم بلا هوادة ضد الرأسمالية، ضد

(١) أفرام داود شبير، مصدر سبق ذكره ٤١٤.

مثقفي اليسار[١] تعيد فتح النقاش حول العلاقة بين الطلاب والعمال، وحول مكانة الجامعة في المجتمع، وحول الثقافة والرأسمالية[٢] ولعل الشعارات التي طرحها الطلاب، تقدم صوره أكثر إيضاحاً لذلك، فهذه الشعارات التي نجدها تتناول كل مفاصل الاستبداد التي يرفضها الطلاب في حركتهم والتي تكمن أساساً في السلطة التي لم يروا فيها في نهاية المطاف إلا القمع، والقمع هو فرض القانون، والقانون يوجب الخضوع له[٣].

وقبل الحديث عن مضمون تلك الشعارات، لابدَّ من الإشارة إلى أن اللوحة التي خط الطلاب عليها شعاراتهم كانت جدران الجامعة، تلك الجدران التي مثلت لهم صوره من صور الاستبداد في سكوتها الطويل، لذلك كان لابدَّ لها أن تتكلم، لتعبر عما لم يقل سابقاً، لذلك وجدنا جدران الجامعات تحولت إلى نص مفتوح يحمل أفكاراً متنوعة تضم من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، جدار يجيز الكتابة عليه دون أي مانع أو رقيب، فليكتب كل من يريد وما يريد، لذلك جاءت الكتابات متنوعة منها، لا يمكن للإنسانية أن تعيش حرة إلاَّ حين يشنق آخر رأسمالي آخر بيروقراطي، ولن تصبح الإنسانية سعيدة إلاَّ حين يشنق آخر رأسمالي بمصارين آخر يساري، فإذن حين يشنق آخر علماء الاجتماع بمصارين آخر بيروقراطي فهل ستكون لدينا بعد ذلك مشاكل؟، كل أولئك الذين يعتبرون رغباتهم واقعاً هم أولئك الذين يؤمنون بواقع رغباتهم، واعتبر رغباتي واقعاً لأني أومن بالواقع، إذن رغباتي هي الواقع، إن تحرير الإنسان إما أن يكون شاملاً أو لا يكون، تحرروا من

(١) محمد الشيخ، مصدر سبق ذكره ٧٧-٧٨.

(٢) Frances cultural revolution: http://www.danielsinger.org/18mail. htbl.

(٣) أويردريفوس ريفوس وبول رابينوف، ميشيل فومو: مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مصدر سابق ذكره ١١٩.

السوربون، لا تحرروني إني أتكفّل بذلك وحدي، وذلك لأن الطبيعة لم تخلق عبيداً ولا أسياداً، لا أريد أن أسن قوانين ولا أن أخضع لها وهذا التحرر يرتبط بالتحطيم، فلنحطم الجامعة، والرغبة في التحطيم هي رغبة في الثورة (أحبك يا ثورة)، (لا يمكن التصديق بالثورة لأنها حقيقة)، (الجدة ثورية والحقيقة أيضاً)، والرغبة في الثورة هي رغبة في الحياة. شذرات أيار ٦٨ تعادي كل ما هو ضد الحياة، حتى الموت (الموت هو بالضرورة معاد للثورة)، حتى الثقافة هي الحياة مقلوبة) والديغولية (الديغولية هي نقيض الحياة)، الفوضى هي أنا، المقدس هو العدو، يقول للسلطة: «ممنوع المنع»، فلا (أستاذ ولا إله، الإله هو أنا)، و(الامتحانات = عبودية)، و(لنحرق البضاعة)، و(ليسقط مجتمع الفرجة - البضاعة)، فحتى لا نستهلك ماركس يجب أن نعترف أن «الدولة هي كل واحد منا»، وأن «بداخلنا شرطي يرقد»، (موت العامل، الأب، الأم، الأسرة)، إن الأسرة نفسها أسطورة حية داخلها لا يمكن أن يوجد أي استقلال حقيقي، إن الأسرة هي الاستلاب نفسه؛ لأنها بؤرة التميز الوظيفي للأشخاص، بؤرة تراتبية الوظائف، وكل تربية جنسية ناتجة عن الآباء تسقط بالضرورة في هذا الرسم المستلب، لذلك العدمية يجب أن تتبدى من نفسها، والثورة تبدأ بتشكيل فلنشكك في أنفسنا أولاً، لكن إلى متى ستنتهي هذه الثورة؟ إننا لم نعمل ألا تمرداً ضمن ثورتنا، (لا يتعلق الأمر ياسيدي بثورة، إنها قفزة)، (هناك في فرنسة ٣٨٠٠٠ كومونة، نحن الآن في الثانية)، أخيراً (ليس لدي ما أقوله)، لأني (لا أحب أن أكتب على الجدران)، وحتى لو أمكن ذلك ليس لدي الوقت الكافي للكتابة، لأنني (أعيش في المدينة التي أميرها... طالب)[1]. هذه هي صورة مبسطة لأبرز

---

(١) محمد الشيخ، مصدر سبق ذكره ٧٩-٨٣.

الشعارات التي خطتها أنامل الطلاب على جدران الجامعات والتي يمكننا من خلالها تلمس الرفض المجتمعي لكل أشكال الاستبداد الخفية أو الظاهرة، والمطالبة بديمقراطية ومن جهة التأكيد المطلق على أعلى صور الحرية التي كان ينشدها المجتمع، فإذا كانت الثورة البرجوازية حقوقية والثورة البروليتارية كانت اقتصادية، فإن الثورة الطلابية ثورة اجتماعية وثقافية تمكن الإنسان من أن يصبح إنساناً، وألا يكتفي باعتناق أيديولوجية أبوية أو إنسانوية[١]، ثورة تهدف إلى تحرير الإنسان والفكر والثقافة الإنسانية من كل صور وأشكال الاستلاب التي وجدت مع النزعة التكنولوجية التي أخذت تحكم تلك المجتمعات دون التمييز بين ما هو مادي وما هو غير مادي[٢].

بعد هذا لابدَّ من وقفه لدراسة تأثير هذه الثورة في الجوانب الاجتماعية - الفكرية في المجتمع الفرنسي، فبعد أن وضعت البنى المجتمعية المختلفة تحت مجهر الانتقاد، وبعد أن سلكت العنف وسيلة لتحقيق ما تصبو إليه، كان لابدَّ أن يصطحب ذلك تأثير يمس تلك البنى السابقة التي كانت سائدة في الثقافة الغربية (الفرنسية)، حيث أعادت للحرية مكانها الذي فقدته في المجتمع، وفرضت على السلطة الحد من التجاوز، وعملت على تغيير العديد من الممارسات الاجتماعية العتيقة ووضعت مجموعة علاقات اجتماعية موضع سؤال[٣]: الرجل والمرأة، السكنى، الأرض، المريض والطبيب، السجين والسجان، الأقلية والأغلبية، المعرفة والسلطة.. وقامت العديد من المؤسسات الناقدة لمؤسسات الحداثة، جماعة الأعلام عن حالة السجون وجماعة البحث المتعلق بالتعليم الفلسفي، بل تأسست كلية فرنسية ناقدة (كلية

---

(١) المصدر نفسه ٨٣.

(٢) أفرام داود شبير، مصدر سبق ذكره ٤٢٢.

(٣) انظر في ذلك: ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، مصدر سبق ذكره ٧٥-٨٩.

فانسين)، أما أبرز تلك الأفكار الثقافية التي أبرزتها ثورة أيار هي فكرة الاختلاف[١]، هذا الأساس الذي سوف تؤسس عليه الحركة التفكيكية بناءها الفلسفي، ومن ثمة تؤسس ما بعد الحداثة بناءها الفكري الثقافي عليه فيما بعد.

لذلك نشأ فكر الاختلاف الذي راح يقدّم أسساً فلسفية للمشروع الحداثي الغربي مغايرة لتلك الأسس التي كان فلاسفة الحداثة يؤكدون عليها، ستصبح إذن كلمات (الذات)، (الفرد)، (الطبيعة البشرية)، (التاريخ)، (المجتمع)، (السياسة)[٢] غير فاعلة في المناخ الثقافي الغربي الذي بدأ مع جيل الاختلاف: فالتاريخ لا يملي الحل، الدولة الاشتراكية لا تنهار، الدولة الليبرالية تميل أكثر إلى خلق فاشستيتها الخاصة من أعلى[٣].

لذلك راح الفكر الجديد يوجه سهام نقده للبنى الفوقية والتحتية التي تحكم المجتمع فهذا (بيير لوجدر) يؤكد: «إن هيمنة اللاهوت تؤمن سيطرة الدولة المركزية، فبالأمس كانت هناك هيمنة دينية واليوم هناك هيمنة علمانية، لقد علم اللاهوت الدولة كيف تلعب بالرغبات الجنسية وتفرض عليها نظام رقابة، ولكن أيضاً علمها كيف تصبح موضوع حب، ففي اللعبة الأبدية للمؤسسات، يفترض القانون أصناماً يوجه الحب إليها باستمرار»[٤]، أما (كلود لوفر) وانطلاقاً من اهتمامه في مجال الأنثوربولوجيا السياسية عمل على تلمس الخطاب التوتاليتارية في الخطاب الديمقراطي ذاته، ذلك لأن الديمقراطية تحمل التوتاليتاري في جوفها كعدو، وللحيلولة دون تحولها إلى

(١) أفرام داود شبير، مصدر سبق ذكره ٩٤.

(٢) محمد الشيخ، مصدر سبق ذكره، ٤٣.

(٣) المصدر السابق ١٠٨.

(٤) المصدر نفسه ١١٧.

توتاليتارية والعمل على إبداع مستمر للديمقراطية نفسها «لا يمكن أن نصارع التوتاليتارية إلا بإعادة إبداع الديمقراطية باستمرار، وليس بالحفاظ على المكتسب الذي يبدو دائماً تراجعاً، إن الإبداع الديمقراطي اليوم يتمثل في كل الاحتجاجات.. والثورات القادمة من الشرق والتي تعطيه معناه، إن هذه الاحتجاجات والثورات هي التي تظهر لنا أن الديمقراطية ليست ذات ماهية برجوازية»[١].

وبهذا أراد هذا التيار التأكيد على أنّ التوتاليتارية هي وليدة الحداثة، وهي لا تفنى مع بقاء شروطها الفكرية المرتبطة بالحداثة[٢].

ويتناول نقد حركة الاختلاف البنى التي أقامها فلاسفة التنوير لمشروع الحداثة، فالثورات التي اقترنت بالحداثة هي ثورات متدينة، تدينها يكمن في وثنيتها: تقديس الدولة، تقديس الحزب، تقديس الشعب.. إنها ثيوقراطيات. أمام ثيوقراطية ووثنية الحداثة، المطلوب أن نهجر المشروع الفلسفي السياسي الداعي إلى التوفيق بين السياسة والأخلاق، لأن السياسة الأخلاقية والأخلاق السياسية هما الفاشستية بعينها، الدولة من دون وثن ومثال هي الدولة التي تتخلى عن تحقيق كل جماعي للسعادة، ولأحسن الدساتير، هي تلك التي تعلن أن السعادة فكرة توتاليتارية، لذلك علينا أن نقلل بشكل كبير من دور السياسة، أن نقلل من دور السياسي: الدولة الديمقراطية هي دولة حد أدنى، دولة أقل ممكنة، ومن ثمة يجب أيضاً أن نقوم فكرة الشعب، لأنها كفكرة السعادة تماماً فكرة توتاليتارية، ومقابل فلاسفة الشعب يجب أن نؤسس أخلاق الشخص الخاص، فلسفة ضد سرطان ديانة السياسي[٣].

---

(١) المصدر نفسه ١١٧.

(٢) المصدر نفسه ١٤٢.

(٣) المصدر السابق ١٥٠.

وبهذا تكون حركة الطلاب استطاعت أن تؤسس جينولوجيا للمقاومة في مقابل جينولوجيا السلطة، فهي وضعت القيم والأسس الأخلاقية لسلطة هذه المجتمعات سواء رأسمالية أو شيوعية، موضع تساؤل، وخلقت حولها نوعاً من الشك بحيث وصلت إلى مرحلة نزع الثقة عن شرعيتها، كما كانت أول حركة فهمت قيود الإنسان في هذه المجتمعات، وسعت فكراً وممارسة إلى تحريره من قيود المجتمع الاستهلاكي أو المجتمع الإنتاجي، وإن لم توفق في ذلك ألا أنها كانت محاولة ثورية[١].

استطاعت أن تؤسس وعياً جديداً يعبر عن مصير الإنسان الحر بعيداً عن الانتماءات الطبقية التي سجنت الواقع والفكر في تلك المجتمعات[٢]، وعياً تتحول معه الذات بصورة مستمرة في مطاليبها الذاتية إلى مطاليب عامة، وهي قضية تعبر عن طموح طبقة المثقفين بنظام اجتماعي جديد، يكون الإنسان في ظله قادراً على تحقيق استقلاله في تقرير مصير حياته بحرية مطلقة من أي قيد[٣] وهي في ذلك تلتقي مع العديد من طروحات الفكر التفكيكي لحركة ما بعد البنيوية.

قد يلتمس القارئ للحركة الطلابية سواء من خلال الفكر والشعارات أو الممارسة والآثار نوعاً من العدمية سوف نجد الفكر التفكيكي يتسم بها، لكن المتعمق في هذه العدمية سوف يجد أن الدعوة الطلابية للهدم هي في ذاتها دعوه للبناء «العدمية تنعكس في كون الطلاب يدركون ما يريدون هدمه أكثر مما يعرفون ما يريدون بناءه، فإنهم من جانب آخر، إذا عرفوه، فإنهم يختلفون حوله لكنهم يتفقون على مراجعة الأسس، التي يقوم عليها مجتمعهم، مراجعة

---

(١) أفرام داود شير، مصدر سبق ذكره ٤٣٧.

(٢) المصدر نفسه ٤١٨.

(٣) المصدر نفسه ٤١٢.

أساسية، بحيث تكون الحركة الطلابية حركة تفتقر إلى الاستراتيجية الأيديولوجية وتدور في الوقت ذاته في نطاق التكتيك الفكري»(١).

بهذا تكون ثورة أيار ١٩٦٨(٢) قد فتحت الباب أمام تحفيز فكر فلسفي جديد شعاره (الاختلاف)، لكونها حركة تسعى لبناء دولة ومجتمع جديد من خلال وعي جديد، وهو الوعي الثالث(٣)، لندخل إلى مرحلة الاختلاف(٤) على يد فلاسفة الاختلاف أو الهوامش (الحركة التفكيكية، ما بعد البنيوية)، التي تعد الأساس الفلسفي والفكري لحركة ما بعد الحداثة(٥)، التي من دونها لا يمكن الوقوف على مضمون ما بعد الحداثة(٦).



(١) المصدر السابق ٤٣١.

(٢) وهنا لابدَّ من الإشارة إلى أن فرنسة بقيت تعيش حركات طلابية رافضة لنظامها التعليمي، ومن ثمة لنظامها الاجتماعي القائم كتلك التي شهدتها فرنسة عام ١٩٩٠ إذا تظاهر طلبة المدارس الثانوية، ولاسيما طلبة الضواحي المنحدرين من وسط المهاجرين: آلآن تورين، في الحداثة وما بعدها، مصدر سبق ذكره ١٢.

(٣) علي عارف، مصدر سبق ذكره ٤٣.

(٤) يتمثل الاختلاف أساساً في التأكيد على وجود أكثر من وجهة للحقيقة، وأن الشيء يحمل في ذاته نقيضه، فالنص مثلاً لا يحمل معنى واحداً أحادياً أو أيديولوجياً، ويوضح بارت هذا التصور قائلاً: إن المعنى هو أيديولوجية، وإنه إذا تم مات، وعليه فإن الإصغاء إلى مفردات النص المقروء على أنها مفردات تحتوي معاني متناقضة ومتنافرة في المفردة الواحدة ذاتها، وفي النص الواحد ذاتها أننا نقتفي آثار الاختلاف لغوياً، نقلاً عن عبد العزيز بن عرفة، ملامح الكينونة لدى هيدجر، مفكر الاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد ١١، ١٩٨٨، ص١٥.

(٥) Post - structuralism: http://www.google.com.

(٦) Alxa hapburn, Postmodernity and the politics of feminist psychology, radical psychology, vol.1, issue.2, http://www.yorku. ca/danaa/hepbum.html.

المبحث الثاني

ما بعد البنيوية -المفهوم والخصائص

انتهت بنا الدراسة في الفصل الأول عند نهاية البنيوية مع اندلاع الثورة الطلابية، لتكون هذه الثورة بمنزلة المحفز والمحرك للساحة الثقافية الغربية والفرنسية بصورة خاصة، لكي تقوم بعملية مراجعة أكثر جذرية للأسس التي استندت إليها الحضارة الغربية في تشييد حداثتها الأخيرة، ففي الوقت الذي كان فيه فلاسفة القرونَ السابقة منهمكين في بناء الصروح الفكرية للحضارة الغربية التي هي بالنسبة إليهم موجودة أصلاً في عالم المثل، ولم يؤت بها من العدم، وما عملوا هم هو إنزالها إلى الواقع لكي تؤدي وظائف أساسية منها، تكييف المبادئ وفقاً للخصائص والأوضاع الموجودة في العالم الواقعي وتنظيم البنية، إجراء نوع من التأكيد أو الإجراءات اليقينية حول المبادئ المنظمة للبنية التي يجب أن تحدد وفقاً للبنية، العمل على إنجاز تمييز أساسي واستبدال أساسي وتحول وتغير محتويات البنية، وكذلك التعابير المتعلقة بها[1].

عمل فلاسفة القرن العشرين في تحليل تلك الروح الفكرية التي بناها أسلافهم والنظر في المنهجيات التي أرسوها، وأصبح القرن العشرون قرن

---

(1) Bill Ramey, Derrida and Deconstruction: An Introduction, http://ourword. compuserve.com/homepages/billramey/derrida.htm.

التحليل في حقول الفكر والفلسفة[١]، وبذلك اتجه الوعي الأوربي من عملية التركيب والتجميع والبناء التي عرفها مع انطلاق مشروعه الحداثي نحو التحليل والتفكيك مما يدل على نهاية النهاية[٢]، لتدخل في ذلك إلى مرحلة (فلسفة التحليل)، وإذا كانت ما بعد البنيوية (التفكيكية) محاولة أخرى أكثر شمولية في هذا المجال، حق لنا التساؤل، لماذا التفكيك، وما التفكيكية، وما آالياتها في ذلك، وما آثارها الفكرية والثقافية؟.

أولاً - الفكر التفكيكي: الجذور

إذا كانت هنالك محاولات سابقة في مجال تفكيك ومراجعة الأسس التي أقامت الحضارة الغربية عليها بناءها، فمن المسلمات أن تكون تلك الطروحات المعين الذي سوف تستقي منه التفكيكية أفكارها. وفي هذا المجال نشير إلى وجود أربع محاولات بارزة[٣] اثنتان منها لا ترتبطان بصورة مباشرة بالتفكيكية، والاثنتان الأخريان هما أكثر ارتباطاً بالتفكيكية، هذا مع الإشارة في الوقت ذاته إلى دور الحركة الرومانتكية[٤] في هذا المجال، فبالنسبة إلى الأولى

(١) راستي عمر، التفكيكية في العمارة، دراسة وتحليل للخلقية الفكرية والشكلية للعمارة التفكيكية، مصدر سبق ذكره، ١٢.

(٢) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سبق ذكره، ٤١٨.

(٣) وهنا لابدَّ من الإشارة إلى أن التفكيكية كذلك قد استمدت العديد من طروحاتها من مساهمات سابقة أخرى قدمها العديد من الفلاسفة الغربيين منهم (هوسول أبو الظاهراتية) ورسل، ولاكان، والتوسير وفوكو وآخرون.

(٤) الحركة الروماتيكية: ولدت هذه الحركة في النصف الأول من القرن العشرين في ألمانية ثم امتدت إلى باقي الدول الأوربية كحركة تعارض حركة التنوير في كل ما أتت به وما خلقته لها، فبينما تقول الأخيرة بالفردية والذاتية وتحلل المرء من كل التقاليد الموروثة والظروف التي وجد فيها، تزج الرومانتيكية بالفرد في وسط الأمة، وتخضعه خضوعاً تاماً أو شبه تام =

نجد طروحات كارل ماركس وفرويد تصب في هذا المجال حيث عمل كل منهما على إجراء محاولة لتفكيك أسس الحداثة بصورة غير مباشرة، فماركس عن طريق جعل العقل والذات والتاريخ.. نتاجاً للبنى التحتية (الاقتصاد)، وفرويد عمل ذلك عن طريق التأكيد على دور اللاشعور في حركة العقل والإنسان والتاريخ والمجتمع[١]، مزيحاً بذلك الذات التي قدستها الحداثة عن مركزها؛ كونها مصدراً للسلوك، بعد أن أصبحت ذاتها تحكم بالجزء المغمور من الشخصية الإنسانية (اللاوعي)[٢].

أما المساهمات الأخرى التي ترتكز التفكيكية عليها بصورة مباشرة، تتمثل

= للدولة والكنيسة، والإنسان لديها كتلة من الماضي مرتبطة بمكان معين، ومحدودة بزمان معلوم، وإذا كان التنوير يرفض العصور الوسطى، فهي عند الرومانتيكية أرق العصور الإنسانية وأحفلها بالفضيلة، وإذا كان الله لا يبرز لدى فلاسفة التنوير إلاَّ إذا وصلوا إلى ميدان الأخلاق فحسب، فإن الرومانتيكية تجد الله حالاً في كل شيء، بادية آثارها على كل مخلوق: بل يجدون الطبيعة كلها كائناً عضوياً حياً سرت فيه روح الله، ومع الرومانتيكية أيضاً لم يعد هنالك فصل بين عالمين عالم التجربة وعالم العقل المجرد، كما حدث مع التنوير، وفي الميدان الاقتصادي قام أصحابها يحملون على مذهب آدم سمث، وفي حرية التجارة والصناعة ويطالبون بوضع الحياة الاقتصادية في يد الدولة، وبإرجاع نظام النقابات الذي ساد العصور الوسطى، وبالإقلاع عن التنظيم العلمي للعمل وتقسيمه، هذه الحركة التي كانت في طروحاتها تحاول تفكيك وتقويض أسس الحداثة، لم تستطع التواصل في ذلك، لوجود حركة أخرى هي امتداد لحركة التنوير هي الحركة (الوضعية) التي هي النظرة الكونية الصادرة عن فكر هيأته الآلية. انظر في ذلك الدكتور عبد الرحمن بدوي، نيتشة، مصدر سبق ذكره، ١٣٥-١٤٣.

(١) آلان تورين، في الحداثة وما بعدها، مصدر سبق ذكره، ١.

(٢) كريم حسين الجاف، مسألة الوجود في فلسفة مارتن هيدجر، مصدر سبق ذكره ٤٢.

بطروحات (فردريك نيتشة[١] ١٨٤٤-١٩٠٠) و(مارتن هيدجر[٢] ١٨٨٩-١٩٧٦) حيث أسهم كل منهما في هذا المجال[٣].

١- فردريك نيتشه

نيتشه كان قد سبق هيدجر في هذا المضمار محاولاً أن يفكك الأسس التي استندت إليها الحداثة، ونيتشة في طروحاته، كان يقوم في ذلك عن طريق نقده

(١) ولد فردريك نيتشة في ألمانية في أواسط عام ١٨٤٤، ينحدر من أسرة رجال دين مما جعله يسمي نفسه فيما بعد بعدو المسيحية، وفي عام ١٨٥٨ التحق بمدرسة بفورتا، ثم التحق بعد ذلك بجامعة بون، وفي تلك الفترة بدأ اتجاهه يتبلور في دراسة اللغويات والآداب الكلاسيكية، وراح ينصرف عن الأمور اللاهوتية، وبعد تخرجه اختير أستاذاً في جامعة بازل، اشترك في حرب بين فرنسة وألمانية، وبعد انتهاء الحرب عاد إلى الجامعة، صدر أول كتاب له سنة ١٨٧٢ بعنوان (مولد الأساة من روح الموسيقا) ١٨٧٦ ظهر له كتاب (أمور إنسانية، إنسانية إلى أقصى حد) ثم ظهر له العديد من النتاجات العلمية مثل (العلم المرح) (وهكذا تكلم زرادشت) و(بمعزل عن الخير والشر)، ولكن قوة تفكيره وعبقريته كانت قد استهلكتاه، مما جعله يتعرض لجنون الاضطهاد والعظمة والتعسف، ولما توفيت والدته عام ١٨٩٧، كفلته أخته ونقلته إلى منزلها، حيث بقي فيه اثني عشر عاماً إلى أن مات في ٢٥ آب (أغسطس) ١٩٠٠، نقلاً عن الدكتور مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، بيروت - دار ومكتبة الهلال، ١٩٧٩، ص١١-٢٢.

(٢) ولد (مارتن هيدجر) في مسكرش (بادن) في ٢٦ أيلول ١٨٨٩ وتوفي في فرايبورغ في ٢٦ أيار ١٩٧٦، عمل أستاذاً في جامعة ماربورغ، ثم في جامعة فرايبورغ إذ خلف أستاذه (أدموند هوسيرل) بعد أن عمل مساعداً له، وتولى عمادة الجامعة الأخيرة عام ١٩٣٣ ثم استقال من منصبه في العام التالي. أما أهم أعماله فهي: (الوجود والزمان ١٩٢٧، وما الميتافيزياء ١٩٢٩، ومدخل إلى الميتافيزياء ١٩٥٣، وما المقصود بالتفكير ١٩٥٤، وما الفلسفة ١٩٥٥، والهوية والاختلاف ١٩٥٧)، نقلاً عن كريم حسين الجاف، مسألة الوجود في فلسفة مارتن هيدجر، مصدر سبق ذكره ٤٦.

(٣) Deconstruction, http://www.google, file//A:/Deconstruction.htm.

للميتافيزيقا[١]، التي رآها ليس في القيم الدينية فحسب، بل في مرتكزات التنوير والحداثة، فالعقل، والذات، والموضوعية، الفكر العلمي، العلم ذاته، الثقافة، الاشتراكية، الديمقراطية.. إلخ[٢]، وهو في ذلك يعلن عن تصدع جميع الضمانات لإمكانية تعقل العالم ولمعقوليته، وعن تشظي جميع الحقائق، وتداعي جميع الهويات، بما فيها هوية الإنسان، التي أضحت مجرد تعدد وتشتت واختلافات تختفي وراء وحدة وهمية، وبذلك أصبح العقل الإنساني عند نيتشة أمام خيارين، أما العودة إلى التمركز على الذات، لنقد العقل نفسه، أو الانقطاع عن العقل، فمن الواضح أنه اختار الخيار الثاني، الذي يفضي إلى التخلي عن القيام بمراجعة جديدة للعقل، والسير بدل عن ذلك نحو الفكر العدمي[٣]، الذي في ظله يتجاوز الدال مدلولة، بحيث لا يبقى لعب الدال بلا مركز ولا كليات ولا معنى[٤]، والذي لا يؤمن بوجود أي حقيقة أو أصل أو بنية يمكن من خلالها القيام بأي عملية تأسيسية في الحياة[٥].

---

(١) الميتافيزيقيا: هي دراسة طبيعة العالم العامة والمبادئ الأولى في الفلسفة، تتفحص الافتراضات الأساسية التي تقف خلف رؤية العالم القائمة على الحس المشترك أو الفهم الشائع. كما تتفحص تلك الافتراضات الأساسية التي تقف خلف أشكال الاستقصاء التجريبية النظامية، كالعلوم الطبيعية والاجتماعية، وهي غالباً ما تقوم بذلك عن طريق تفحص المقولات العامة التي نحاول أن نصف بها العالم، نقلاً عن ليونارد جاكسون، بؤس البنيوية، مصدر سبق ذكره ٢٥٢.

(٢) كريم حسين الجاف، مسألة الوجود في فلسفة مارتن هيدجر، مصدر سبق ذكره ٤١.

(٣) د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان، مصدر سبق ذكره ٣٤-٢٧.

(٤) عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة، رؤية معرفية، مجلة إسلامية المعرفة، ماليزيا، تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثالثة، العدد العاشر ١٩٩٧، ص١٠٧.

(٥) صلاح مهدي حميد، تغير العمارة وتطورها: دراسة تحليلية لمفهوم التطور ضمن إطار النظرة الكونية، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الهندسة قسم العمارة، جامعة بغداد ٢٠٠٠، ص٦٣.

ومن منظور هذه الفكرة، فإن جميع الأشياء، والحقائق، والماهيات، والمعايير والقيم الأخلاقية، وعالمنا البشري، بثقافاته ومعارفه، وعلومه، بتناقضاته وأوهامه، ما هي ألا نواتج لتأويلات الفلاسفة للوجود، تلك التأويلات التي ليس لها حدود، إلا تلك التي يضعها الفيلسوف نفسه، والتي لا يفضي أي منها إلى حقيقة عميقة أو أصل أول، أو أساس ثابت، ويقترح نيتشة أن تربط (الحقيقة) التي تزعم تلك التأويلات الإفصاح عنها بمفهوم إرادة القوة، ووحدة الوقوف عند هذه الحقيقة والاعتراف بها، يمكن أن يساعدنا على نزع غشاوة التأويلات الميتافيزيقية عن أعيننا، وييسر علينا، أن نكشف في نهاية المطاف، أننا نتيه في عالم لا تناسق فيه، ولا انسجام، بل هو كله بشاعة وفوضى وعبث[(١)]، عالم مفكك لا مكان فيه لأي مرجعية سواء كانت سماوية أو أرضية، تنطق باسم الله (موت الله)[(٢)] أو باسم العلم أو العقل أو الإنسانية، وبهذه الطروحات يكون نيتشة قد فكك الحداثة، ما دام مفهوم (الحقيقة) لم يعد قائماً، وما دام قد زال كل أساس، وتم إلغاء البحث عن الأساس[(٣)]، ولم يبق إلا التأويل[(٤)]. ليطيح من ثم بكل تلك الأصنام (أصنام الأخلاق، أصنام السياسة، أصنام الفلسفة) التي يرى المجتمعات،

---

(١) المصدر نفسه ٣٥-٣٦.

(٢) Brighn al-Yaalina, Critical Pagan Postmodernism: An Overview, http://www.ourpinkhouse.com/essays/pomo.htm.

(٣) عصام عبد الله، الجذور النيتشوية لـ(مابعد) الحداثة، مجلة الفلسفة والعصر، العدد الأول، مصر - المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩-٢٤٣.

(٤) Nic Robinson, Communicating Truth to create belief in a Postmoderworld, http://www.ridley. unimwlb.edu. au/theological/studying/ cycm/theology/truth-belief.gtm.

الحضارة الغربية، ترتكز إليها[١] ونيتشة بذلك يدخل بنا إلى عالم العدم الذي يرفض العدمية الناقصة التي استند إليها المشروع الحداثي الغربي، ويراها ناقصة لأنها تعترف بانهيار القيم القديمة دون أن تجرؤ على الشك في أساسها المثالي، فهي تعوض فكرة الإله بفكرة الأوثان، وبتعويضها ذاك تساعد على ظهور التعصب للمذهب والدوغمائية، والتزمّت، في مقابل ذلك نجد العدمية النشطة الفعالة التي ينبغي للإنسان الأعلى أن يسهم في تطويرها، ذلك لأن فقدان القيم لمدلولاتها لا يجب أن يمنعنا من أن نواصل السير في جنازتها دون أسى أو أسف[٢]، فالله وإن مات في الحضارة الغربية فإن ظلاله لا تزال موجودة تتمثل في أفكار مثل المركز والكل والمعنى المجاوز للصيرورة، هذا ما جعل نيتشة يؤكد لكي نتجاوز تلك العدمية الناقصة لابدَّ من إزالة أي مركز وكليات بحيث ما يبقى دوال بلا مركز[٣] إذا ما جملنا القول في كل ما طرحه نيتشة نقول: إنه أكد أنه لا توجد حقيقة واحدة، فالحقيقة ذاتية (اخلق حقيقتك الخاصة)، وإن العدالة هي القوة فقط[٤].

لنكن أمام عالم لا تحكمه قيم متعالية عن الواقع تلك القيم التي لا تمثل لدى نيتشة أكثر من قناع يخفي غل «المستضعفين وضحايا الحياة، ذلك الغل الذي خلق عالماً أعلى، عالماً وهمياً، بجانب العالم الأسفل الحقيقي، الوحيد الذي نعيش فيه، لأنه يعادي الطبيعة جميعها، واخترع الثقافة والحضارة لأنه يعادي الأسياد أولياء الحياة، واختلق التربية لأنه يعادي ميول النفس الطبيعية»[٥].

---

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي، نيتشة، مصدر سبق ذكره، ١٦٣.

(٢) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره ١٨٢.

(٣) د. عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة، مصدر سابق ١٠٧.

(٤) Jerry L. Sherman, Epistmological repentance: Aresponse to postmodernism, OP. cit.

(٥) عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجية، بيروت - المركز الثقافي، ١٩٩٩، ص٣٩.

ولا يفوتنا الإشارة أن نيتشة وهو يقوم بعمله هذا كان يركب (الجينالوجيا) كمنهج في الدراسة والتحليل، هذه الطروحات النيتشوية سوف نجد الكثير منها حاضرة في ما بعد النبيوية وما بعد الحداثة[١]، مما جعل من نيتشة في نظر الكثيرين أباً ومرجعاً لفكر ما بعد الحداثة[٢].

٢- مارتن هيدجر

نحط الرحال في جولتنا الفكرية باحثين عن جذور التفكيكية عند مفكرنا الآخر، مارتن هيدجر، ونبدأ معه من حيث انتهى نيتشة في عمليته التفكيكية، التي يراها هيدجر أنها لم تتم لكون هذا الأخير لم يستطيع التجرد عن تأثير المرجعية الفكرية للحضارة الغربية، فهو عنده لم يغادر أرض الميتافيزيقا وما محاولاته لقلب الفلسفة الأفلاطونية، عن طريق جعل الأشياء المحسوسة والواقعية تحتل مكان الصدارة، وتصبح هي العالم الحقيقي، والأشياء المثالية، والأفكار المفارقة، هي العالم الوهمي، وعن طريق أن يحل الجسم محل الفكر، ما ذلك القلب، إلا محاولة للقفز على الظل، لتحقق داخل الميتافيزيقيا ذاتها[٣]، فهو في سعيه لنفي وجود الله عمل في ذات الوقت على تأليه مفاهيمه التي ابتكرها كمفهوم الإنسان الأعلى والقوة[٤].

في حين يرى هيدجر أن المشروع التفكيكي لكي يتم لابدَّ له أن يتجاوز

---

(١) Michael Allen Gillespie. Nietzche and the premodernist critique of postmodernism:http://www. criticalreview. com/vool1 no4toc. html.

(٢) Nic Robinson, communicating the truth to create belief in a postmoder. op.cit.

(٣) نقلاً عن د. عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مصدر سبق ذكره ٣٨.

(٤) علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، بيروت، المركز الثقافي العربي، التاريخ (بلا)، ٥٦.

ذلك، فإذا كان الفكر الفلسفي الذي حكم الحداثة الغربية منذ نشأتها، يؤكد على الموجود (أنا أفكر أنا موجود) ويهمل الوجود ذاته (نسيان الوجود)، فهو يحمل ميتافيزيقيا[١] متعالية لا تعترف بالآخر المختلف عنه (المسكوت عنه) و(عقلانية النظام التي يدعيها هذا المشروع ما هي ألا هيمنة للعقلانية على كل مظاهر الحياة، والذات التي اعتبرها أساس العالم ومقياسه الوحيد، يجعلها تمثل (ميتافيزيقيا الذاتية)، التقنية التي تبسط سيطرتها على كل مظاهر الحياة، تمثل إذلال الطبيعة وإخضاعها لغطرسة الإنسان، والنظر إلى الكائنات كما لو كانت أرقاماً تدار إدارة بيروقراطية، أدى إلى ظهور توتاليتارية اجتماعية واقتصادية وسياسية[٢].

يرى هيدجر أن هذا الوضع الذي عليه الحداثة الغربية من عنف في الأساس نتيجة لتأثره بأطروحة ديكارت حول تعالي الذات على الواقع (الموضوع)، وهكذا بدلاً من أن نختبر نسيج العالم، الذي نوجد فيه، نقوم بمراقبته بوصفه مادة خاملة نتعامل معها كسلسلة من الثنائيات التي يولدها الانقسام الحاصل بين الذات والموضوع، وإن الحداثة بهذا المعنى تصبح إنكاراً لمعنى وجودنا في العالم، ومن ثم تصبح العلاقات جميعها أداتية الطابع[٣].

لذلك كان لابدَّ من إجراء عملية تفكيك وتقويض لهذا الصرح الفلسفي الحداثي، لتبيان تلك العيوب التي يتسم بها، وإزالة ذلك التعالي الكاذب الذي وصف نفسه به، من خلال التأكيد على الوجود ذاته، واعتبار الإنسان

---

(١) محمد سبيلا، الوعي الفلسفي بالحداثة بين هيغل وهيدجر، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت - مركز الإنماء القومي، العدد ١١٦-١١٧، ٢٠٠٠-٢٠٠١، ص٢٦.

(٢) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره ١٥.

(٣) فخري صالح، الأسس النظرية لما بعد الحداثة، مجلة أفكار - الأردن، العدد ١٤٦، تشرين الأول ٢٠٠، ١٧.

والذات والعقل تابعة للوجود[١]. وبذلك يكون هيدجر قد قلب الجدلية التي حكمت الفكر الحداثي الغربي، فبدلاً من التأكيد على الإنسان مرجعاً أول للوجود، أصبح التأكيد على الوجود ذاته[٢].

هذه المحاولات للتفكيك وتقويض الصرح الفلسفي للحضارة الغربية الممتد من أفلاطون وأرسطو مروراً بديكارت، وانتهاء بهيغل، سوف تتجلى بصوره أكثر وضوحاً وعنفواناً على يد رائد التفكيكية الحداثية جاك دريدا[٣]، الذي سوف يأخذ على عاتقه إكمال تلك المهمة، التي بدأ بها نيتشه وهيدجر ولم يكملها، مستعيناً هذه المرة بالدراسات والمناهج اللغوية[٤] التي حفلت بها المدرسة البنيوية للقيام بذلك، ولتتحول التفكيكية معه بذلك من أفكار إلى منظومة فلسفية.

ثانياً - الفكر التفكيكي: التأسيس (جاك دريدا)

يعمل دريدا كل جهده من أجل تحقيق ذلك، حيث نجده يلاحق كل صورة للميتافيزيقيا، ولتحقيق ذلك، يدخل في المجال اللغوي، ولكن من باب آخر، تجعله يحدث قطيعة مع الطروحات التي تقدمت بها المدرسة البنيوية، ذلك لكون دريدا وجد أن البنيوية لم تستطيع الخروج عن تأثير الميتافيزيقيا الحداثية على الرغم من محاولتها القيام بذلك[٥]، لكونها بقت تؤكد في العلاقة بين

---

(١) د. عبد الرزاق الداوي، مصدر سبق ذكره ٤٢-٧٥.

(٢) كريم حسين الجاف، مسألة الوجود في فلسفة مارتن هيدجر، مصدر سبق ذكره ٥٤.

(٣) بييرف زيما، التفكيكية: دراسة نقدية، ترجمة أسامة الحاج، بيروت - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٦، ص٩.

(٤) Ingrid Stevens, Potmodernism, structuralism. post structuralism, deconstruction and art critism, Op.cit.

(٥) Structuralism/poststructualism, http://www.google.com.file://A:/1DE RRIDA-LSC.htm.OP.CIT.

الدال والمدلول على أولوية الدال (الكلمة المنطوقة) على أولوية المدلول (المفهوم)، هذا التأكيد كمنت خلفه الميتافيزيقيا على شكل قوة اشتراطية[١]، لا بل أكثر من ذلك إن طرح سوسور للنسق العلمي للغة هو الآخر ضحية اللغة، ذلك لكوننا نكرر أنفسنا حينما نقول: إن نسق اللغة الجديد علمي، في حين بالإمكان أن تتولد أفكار جديدة حينما تكون أذهاننا محايدة، ذلك كون الظاهرة الطبيعية تماماً تخفي في داخلها بذور الميتافيزيقيا[٢]، ومن جهة أخرى إن اعتبار سوسور نمط الكتابة الغربية الوحيد المعبر عن اللغة وتجاهله لأنماط أخرى من الكتابة كالبابلية والتصويرية والمصرية والصينية واليابانية، يكون بذلك قد سقط في حبائل مركزية عرقية مرتبطة بالمركزية الصوتية الغربية[٣].

هذا العيب الذي وقعت فيه البنيوية كان دريدا قد شخصه منذ عام ١٩٦٦ في محاضرة له تحت عنوان (البنية، الدلالة، الأسلوب، في خطاب العلوم الإنسانية) في جامعة (جون هوبكنز) في الولايات المتحدة الأمريكية والتي تعدَّ في نظر الباحثين الوثيقة الأولى المؤسسة للتفكيكية الحديثة حيث يكتب دريدا قائلاً: «رغم أن البنية - أو بنيوية البنية - هي في موضع التناول دائماً، فإنها قد تعرضت على الدوام إلى التحييد أو التحديد، وإن ذلك يحدث من خلال عملية أعطاها سمة مركزية أو ربطها بنقطة وجود، وأصل ثابت، وظيفة هذا المركز... كانت ضمان أن المبدأ المنظم للبنية سوف يضيف نطاق ما يمكن أن يسمى بأسلوب البنية.. وحتى اليوم تفتقر فكرة البنية إلى أي مركز يمثل ما لا يمكن التفكير فيه، ومع ذلك فإن المركز يغلق الأسلوب الحر الذي يفتحه

---

(١) س زنكرتن رافيندران، جاك دريدا ونظرية التفكيك، ترجمة خالدة حامد تسكام http:// www.aushtaar.net/Entry4/kaldh-salm01.htm.

(٢) المصدر السابق.

(٣) راستي عمر، مصدر سبق ذكره ١٩.

ويجعله ممكناً. وبذلك فإن المركز يكون داخل وخارج البنية وبالتالي فالمركز لا يكون عندها مركزاً، إنه يسيطر على البنية / الكلية ويعطيها معنى، لكنه بعيد عن لعبة المعاني[١].

ولتأكيد ذلك، ينطلق دريدا في تقديم أطروحته التي يجدها تتعارض مع جميع الطروحات التي أقامت الحضارة الغربية بناءها الفلسفي والاجتماعي عليها (من أفلاطون إلى سوسور)، ذلك كون الحضارة الغربية في نظر دريدا هي حضارة التمركز حول العقل (اللوكوس[٢]) - والتمركز على الصوت والكلام الذي هو نتاج الميتافيزيقا[٣]، إن هذا التمركز على العقل دفع العقل إلى واجهة الاهتمام، وأعطاه سلطة فعالة في مسار الفكر، حيث آل في نهاية المطاف إلى مفهوم مجرد ذي قوة لا متناهية، وفي ظل هذه النزعة العقلية، أصبح القياس العقلي - المنطقي أنموذجاً معيارياً في ضوئه كل النماذج الفكرية، ففرض بسبب ذلك هيمنته القصوى في مجال الفكر الفلسفي، وكان كافياً لدريدا أن ينصرف إلى تفكيك هذا التمركز، وذلك من خلال نقد الأصل الثابت والمتفرد بالقوة لمفهوم العقل، وسعياً وراء ظهور نمط من التفكير الذي يتجاوز نسق التمركز المذكور[٤].

---

(١) Haider Eid, worlding: Deconstruction post modernism, Op.cit.

(٢) اللوكوس: هو اسم الإله الأعظم، أكبر تركيز للحضور الإلهي، الأصل، الأساس النهائي، الركيزة النهائية، الكلي والنهائي، الروحي أو المادي، المركز، الأساس القبلي، الأولى، الميتافيزيقيا، المطلق، عالم المثل، الكليات الثابتة المتجاوزة، المدلول المتجاوز، الجوهر، الحقيقة، الوجود، الغرض، وعرفه دريدا بأنه الأساس الصلب لأي نسق فلسفي، نقلاً عن الدكتور عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة، رؤية معرفية، مصدر سبق ذكره ١٠٨.

(٣) س. رافيدران، جاك دريدا ونظرية التفكيك، مصدر سبق ذكره.

(٤) د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، مصدر سبق ذكره ٣٢١.

أما الكلام فهو بالنسبة إلى الفكر الفلسفي الغربي فيقتصر دوره الأساسي على توضيح الأفكار أساساً بواسطة الكلام، وإن كان ثمة حاجة لتسجيل الحديث يتم ذلك عن طريق الكتابة[١] في حين يطرح مقابل ذلك فرضيته المعاكسة ذلك من خلال التأكيد على التمركز حول الكتابة[٢] لننتقل مع دريدا إلى ذلك الجزء المخفي والمسكوت عنه في البناء الفلسفي والاجتماعي للحضارة الغربية، الذي قدم صورة واحدة للحقيقة هي تلك التي يراها جاعلاً منها المرجعية والمقياس في التعامل مع الآخر في كل صوره، أي إن ثمة تمرداً ما، نزاعاً وجودياً حاسماً، سيخوضه الآخر، ضحية العقل، ضحية حضور العقل، ضد الحضور المطلق للعقل، مستخدماً في نزاعه القدري هذا، أمضى سلاح لديه، السلاح الكفيل بإقلاق بنية العقل الثابتة المتماسكة ورجها من جذورها بكل عنف وقسوة، وذلك عبر الإعلان عن نفسه والإشارة إلى وجوده فقط، ثم الاكتفاء بهذا الفعل كأكبر وأعظم قوة تهدد كيان العقل وحضوره المطلق[٣].

ومن أجل تقديم إيضاح أكثر لهذه الفكر لابدَّ لنا من دراسة منطلقات دريدا التي استند إليها في طرحه هذا، وما أبرز الأدوات أو الميكانزمات المنهجية والفكرية التي يستعين بها للتأكيد على ذلك، وإلى ماذا انتهت تلك الطروحات التي قدمها دريدا؟

يرى دريدا أن التمركز على العقل الذي لاذت به الحضارة الغربية لم يكن

---

(١) راستي عمر، مصدر سبق ذكره ١٨.

(٢) J. M. Balkin, Deconstructive Practice and legal theory, http://www. google. com, file//A:/Deconstuctive Practice and legal Theory - Part L.htm.

(٣) عادل عبد الله، التفكيكية: إرادة الاختلاف وسلطة العقل، سورية – دار الحصاد، ١٩٩٧، ص١٧.

أكثر من ميتافيزيقيا بديلة للميتافيزيقيا التي تطرحها الأديان، مما يجعلها تتمركز على ذاتها المتعالية التي تبطل جميع المعاني التي لا تطابق أو تتمثل للمنطق العقلي المتمركز غير المتناقض[١]، هذا التمركز الذي يجعل الحضارة الغربية لا ترى إلاَّ نفسها في حين لا يكون الآخر (الأطراف) إلاَّ انعكاساً لها، مما يعطيها الحق في استباحته والتحكم به فتكون في ذلك أكدت فرديتها وتعاليها وتمركزها على الذات.

هذه الصورة للتمركز على الذات تجسدت لدى الحضارة الغربية في الفكر السياسي الأوربي، حيث قدمت أوربة نفسها على أنها مركز حضاري واقتصادي وفكري وسياسي، وأنموذج أمثل للرقي الحضاري، ووظف الغرب مختلف السبل للحيلولة دون بروز مركز آخر منافس له، وخلق أسطورة الرجل الأبيض وتفوقه وعلمية الفكر الغربي وأفضلية بناه السياسية والاجتماعية على مثيلاتها في مناطق أخرى، وإبقاء الحضارات الأخرى تدور في فلك التبعية له[٢].

هذا الآخر الخارجي وجدنا له صوره في الداخل الغربي في تلك الحركات التي همشها المجتمع الرأسمالي - البرجوازي والتي كانت أحداث الستينيات[٣] خير شاهد عليها، وفي الخارج بجميع الشعوب والحضارات غير الغربية.

وهنا لابدَّ من وقفة قصيرة للحديث عن البيئة الجديدة التي أخذت تشكل العالم والمجتمعات الغربية، وإذا كنا قد تناولنا البيئة الداخلية للمجتمعات

---

(١) راستي عمر، التفكيكية في العمارة، مصدر سبق ذكره ١٤.

(٢) د. عبد الله إبراهيم، التفكيك الأصول والمقولات، النجاح الجديدة، ١٩٩٠، ٩١-٩٢.

(٣) نزل جاك دريدا إلى جانب الطلاب في الشوارع معبراً في ذلك على دعمه لهم مما تسبب فيما بعد من حرمانه من شغل وظيفة أستاذ الفلسفة في جامعة نانتير التي شهدت مولد الحركة الطلابية.

الأوربية في علاقتها مع ذاتها والتي تجلت تلك العلاقة في أبرز صورها في الثورة الطلابية التي اجتاحت المجتمعات الغربية، بقي أن نتناول أثر تلك المتغيرات في العلاقة مع الآخر، فالحضارة الغربية وجد إنسانها وبفضل التطور التكنولوجي الواسع في مجال الاتصالات والنقل أنه ليس الوحيد في العالم، وإنما هنالك شعوب وحضارات كان لها الدور في حركة التاريخ الإنساني، ولاحظ بأن تلك الشعوب تمتلك من الإرادة ما مكنها من أن تلحق به الهزيمة مع تخلفها المادي في مقابل تطوره، هذا الانفتاح على الحضارات أسقط أسطورة الحقيقة الواحدة التي يدعيها العقل الغربي، فالحقيقة هي نسبية فلكل حضارة منظومتها القيمية التي تسهم في ذلك، وإن الإنسان لا يمكنه أن يصل إلى جوهر الحقيقة لكونها كائناً ثقافياً وليس طبيعياً كما حاولت مدارس الحداثة الفكرية إثبات ذلك، مما يدفع إلى التأكيد على النسبية في العلاقة مع الآخر، ليشكل الآخر في ذلك واقعاً يجب التعامل معه، لا من منطق المركز والأطراف أو النظام أو اللانظام الذي حكم الفكر الغربي، وإنما من منطق الاختلاف والتنوع والتعدد، هذا الواقع، إضافة إلى العديد من المتغيرات الأخرى حفز الفكر الغربي للقيام بعملية مراجعة لتلك الأسس والمرتكزات الفكرية التي حكمت تفكيره طوال تشييده وبنائه لمنظومته الحضارية، بهدف العمل على تأسيس وعي إنساني دون أساس إلهي أو حتى إنساني غير مادي، عالم من الصيرورة الكاملة لا حضور فيه ولا مطلقات ولا مكان فيه لأي مدلول متجاوز، لتنتهي بذلك النزعة الدينية مركزية الإنسان التي تستند إلى وجود الإله والنزعة الإنسانية مركزية الإنسان التي تستند إلى أسبقية الذات الإنسانية على الطبيعة لنصل إلى نهاية حقيقية لكل أنواع الميتافيزيقا سواء الدينية أم المادية[١]، أي لقد بدا أن السياسات الكبرى قد استسلمت للفشل، ولذا

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة، رؤية معرفية، مصدر سبق ذكره، ١٠٩.

ظهرت السياسات الصغرى، السلطة اللامركزية، التفكيك، المحلية، اختفاء المعرفة الشاملة[١].

وإذا كان دريدا قد استعان بالمجال اللغوي لتوضيح تلك الفكرة، فهو قد مثل العلاقة بين الغرب والآخر بالعلاقة بين الكلام والكتابة لدى الحضارة الغربية، فهذه الحضارة ومنذ جذوره الأولى في الفكر الإغريقي لم تكن تعطي للكتابة أي دور (سقراط ذلك الذي لا يكتب) في حين مثل لها الكلام (اللغة المنطوقة) الأصل، حيث لم تمثل لها الكتابة أكثر من شيء ليس له وجود إلاَّ لغرض تمثيل الصوت الذي تجسده الكتابة، والكتابة في هذا هي ليس أكثر من الحرف والنقش المرئي، والجسد والمادة الخارجية بالنسبة إلى العقل، وهذا ما يسميه دريدا المفهوم السوقي للكتابة حكم التراث الغربي[٢].

وبإهمالها للكتابة قد قدمت الروح على الجسد، واحتكرت سلطة الخطاب، ما دام من يتكلم له السلطة على من يستمع، وأن عملية الكلام والاستماع تتم في زمان ومكان واحد، تنتهي هذه العملية بانتهاء المتكلم في حين يبقى دور المستمع دوراً هامشياً، وبهذا تتشكل ميتافيزيقا الحضور[٣] ومن أجل قلب تلك المعادلة المطروحة يذهب دريدا إلى التأكيد (بأن الأصل هو الكتابة التي منها يشتق الكلام، ذلك لأن نقش المعنى بواسطة العلامات يهبه استقلالاً وحرية عن المؤلف الأصلي، بحيث يمنح مزيداً من إمكانيات التفسير، وهذا ما يعنيه دريدا بمصطلح الاختلاف، وتستمر العلامات المكتوبة بتوليد بعدها الدلالي حتى بغياب المؤلف وبعد موته، ليشكل الكلام بذلك إطاراً للحضور

---

(١) Hider Eid, worlding: deconstructive post modernism, OP. cit.

(٢) س. رافيدران، جاك دريدا ونظرية التفكيك، مصدر سبق ذكره.

(٣) محمد جمال باروت، في منطق ما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره ١٤٨-١٤٩.

والهوية والوحدة، وتكون الكتابة إطاراً للغياب والاختلاف والتعدد والتباين[١].

لذلك يرفض دريدا ذلك ويرى العكس بأنه الحضور، ما هو إلا ميتافيزيقيا متعالية (ميتافيزيقيا الحضور[٢])[٣]، فالغرب عندما يذكر ككلمة مسموعة يستحضر الغرب كمركز متعال مقابل الآخر (الأطراف) الذي يجب استبعادها وفقاً لمنطق الثنائيات الميتافيزيقي[٤] والعقل كلمة تحمل جانباً لاهوتياً لكونها تحيلنا إلى شيء غائب، ولا نرى منه إلا ممارسة يمكن وصفها بالمعقولية أو العقلانية[٥]، وأيضاً نجد أن الحجاب بالنسبة إلى المرأة في الإسلام سوف يحيل إلى مدلول متعال هو الإسلام[٦]، وإذا أردنا توضيحاً أكثر لهذه الفكرة، بالعلاقة بين الموكِّل والموكَّل فهذا الأخير لم يكن أكثر من تجسيد وحضور لموكله

---

(١) راستي عمر، مصدر سبق ذكره ١٩.

(٢) الحضور كلمة فرنسية Presence استخدمه هيدجر وأشاعه دريدا يمثل مقولة أولية توجد في البدء قبل تفاعل الذات مع الموضوع، وهو مكتف بذاته ومصدر للوحدة والتناسق والمعنى في الظواهر، وهو يتجاوز الإنسان وواقعه المحسوس، ويتجاوز التفاصيل الحسية، وهو متحرر من قبضة الصيرورة، مما يؤدي إلى ظهور ثنائية الحاضر والغائب، أو ثنائية المتجاوز والكامن، التي هي تعبير عن ثنائية الخالق/المخلوق، وينتج عن هذه الثنائيات ثنائيات أخرى، مثل الذكر والأنثى، الإنسان والطبيعة، المقدس والمدنس، الثابت والمتحول، ومن خلال الحضور يمكن تنظيم أجزاء الواقع بشكل هرمي والحكم عليها وتقرير ما هو كلي وما هو مركزي وهامشي، نقلاً: د. عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة، رؤية معرفية، مصدر سبق ذكره، ١٠٨.

(٣) Structuralism and post - structuralism: some notes, OP.CIT.

(٤) ليونارد جاكسون، النظرية الأدبية الحديثة من علم اجتماعي إلى صوفية نصية وبالعكس، ترجمة ثائر ديب، مجلة الكرمل، العدد ٦٣، ٢٠٠٠، ص١٨٥.

(٥) علي حرب، نقد النص، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥، ص١٠.

(٦) وهذا ما يجعل الحجاب مرفوضاً من قبل العديد من الجهات السياسية والفكرية في العالم.

المتعالي الغائب، ومع دريدا لم يعد مجرد ممثل لموكله (المتعالي) بقدر ما أصبح هو ذاته الموكل، لكونه يحمل أثر الموكل نفسه وإن كان شخصاً آخر، ذلك لأن ثنائية الحضور والغياب التي تحكم الفكر الغربي[١] مع دريدا سوف تبقى حاكمة في الفكر الغربي، وما سوف يسود هو حالة من اللاحضور واللاغياب، والتي لا يرى فيها دريدا حالة من العدم، ما دام الغياب هو شكل من أشكال الوجود يستدعي الحضور[٢]، ودريدا لذلك يعطي للكتابة ثلاث خصائص[٣]:

١- إن الإشارة المكتوبة هي علامة يمكن تكرارها ليس فقط بغياب الذات التي تطلقها في سياق معين، بل أيضاً لمتلق معين.

٢- إن الإشارة المكتوبة يمكن أن تخترق سياقها الواقعي، وأن تقرأ في سياق مختلف بغض النظر عما نواه كاتبها، ويمكن لخطاب في سياق آخر أن يطعم بسلسلة من الإشارات، كما هو في حالة التضمين.

٣- إن الإشارة المكتوبة عرضة للانزواء بمعنيين: الأول منفصلة عن بقية الإشارات في سلسلة معينة، والثاني أنها منفصلة عن الحالة الحاضرة، أي إنها تشير إلى شيء يمكن أن يكون حاضراً فيها واقعياً.

وبسيادة الكتابة يسود قارئ النص الذي يفهم منه ما يفهم، وليستخرج ما قاله الكاتب بصورة مباشرة وغير مباشرة[٤]، بحيث لا ينبغي أن نستدل من

---

(١) Structuralism/poststructualism, http://www.google.com.file://A:/1DE RRIDA-LSC.htm.OP.CIT.

(٢) د. عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة، رؤية الحداثة، مصدر سبق ذكره ١٠٩.

(٣) د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مصدر سبق ذكره ٣٣٤.

(٤) محمد المصباحي، منزلة الخيال عند الشيرازي على ضوء فلسفة ما بعد الحداثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٢٠-٢١، ٢٠٠١-٢٠٠٢، ص٦٨.

النص على أي دلالات ثابتة خارج النص، ليس هناك شيء خارج النص وقراءتنا يجب أن تبقى في إطار النص[١]، ما دام الوجود ما هو إلا نص[٢]، والقارئ هنا يكون محكوماً بخبرته السابقة، التي قد تتولد من معرفة سابقة، قد تكون نتيجة قراءة عن كتاب أو مشاهدة أو أي وسيلة أخرى للمعرفة، لنكون أمام عملية (التناص[٣] Inertextuality)[٤]، التي تعمل على تفسير وتأويل النص بالشكل الذي يعزز منه أكثر من أن يضعفه، ونكون بذلك أمام نص لم يكتبه كاتبٌ واحد، وأمام قارئ نتاج لمجموعة كتابات، فمعنى ذلك أنه لا يوجد نص، وإنما ما يوجد هو (بين النص) فقط، ذلك الكائن المتغير المراوغ الذي ينتجه التفاعل المتواصل بين الباث والمستقبل، ليصبح التناص الركيزة اللانهائية للمعنى في استراتيجية التفكيك[٥].

هذا التفكيك الذي يهدف من ورائه إظهار بأن النص هو مجموعة نصوص أخرى، وكذلك وفق هذه الاستراتيجية يصبح بالإمكان الكشف عن الطريقة

---

(١) Hider Eid, worlding: Deconstructive post modernism, OP.cit.

(٢) انظر: داخل النص، خارج النص، بين الامتلاء والخواء، Http://www.zomal.com/zomalhtm/zomale/articals/c0025.htm.

(٣) التناص هو الاختراجلاف على مستوى النصوص، فكل نص يقف بين نصين، واحد قبله وواحد بعده وهو يفقد حدوده فيما قبله وفيما بعده، وفي كل النصوص الأخرى التي تركت آثارها في النصوص التي تسبقه، وعلى النصوص التي تأتي بعده، فكل نص هو أثر أو صدى لكل النصوص الأخرى، حتى يفقد النص هويته ويصبح مجرد واقع، ويلتحم بالنصوص الأخرى، وكل هذا يعني أن النص يوجد بشكل كامل في أي مكان، فهو حاضر غائب دائماً، فحالة التناص هذه حالة سيولة رحمية. نقلاً: عن الدكتور عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة، رؤية معرفية، مصدر سبق ذكره ١١٩.

(٤) Http://www.swin. edu.au/sbs/media/gallery/david/pa1.htm.

(٥) عبد الكريم درويش، فاعلية القارئ في إنتاج النص، المرايا اللامتناهية، مصدر سبق ذكره ١٧٠.

التي أمكن بها تركيب النص أول الأمر[١]، بهذا الشكل يتصف النص، بلا نهاية ما دام بلا مركز، وتكون العلاقة الاعتباطية[٢] (حراً) بين الأحرف والكلمات التي تشكله[٣]، بل يصبح هو نفسه ميداناً معرفياً مستقلاً، أي مجالاً لإنتاج المعرفة[٤]. هذه الرؤية الجديدة للمفهوم الجديد للنص قلب المفهوم القديم الذي كان يرى للنص بداية ونهاية، وحدة كلية ومضمون يمكن قراءته داخل النص، له عنوان ومؤلف وهوامش، له أيضاً قيمة مرجعية، وجعلت منه نصاً مفتوحاً إلى ما نهاية[٥].

وهذا ما يقوله دريدا: «ما حدث إن كان قد حدث، هو عملية اجتياح.. أبطلت كل هذه الحدود والتقسيمات، وأرغمتنا على توسيع المفهوم المتفق عليه.. لما استمر تسميته (نصاً) لأسباب استراتيجية.. (نص) لم يعد منذ الآن جسماً كتابياً أو مضموناً يحده كتاب أو هوامشه، بل شبكة مختلفة، نسيج من الآثار التي تشير بصورة لا نهائية إلى أشيائنا غير نفسها، إلى آثار اختلافات أخرى، وهكذا يجتاح النص كل الحدود المعينة له حتى الآن، إنه لا يقوم بدفعها إلى القاع أو إغراقها في تجانس لا يعرف الاختلاف، بل يجعلها أكثر تعقيداً»[٦].

---

(١) د. أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصدر سبق ذكره ١٣٧-١٣٨.

(٢) يراد بالاعتباطية، بعدم وجود أي علاقة بين الدال والمدلول، فمثلاً كلمة الأخت لا ترتبط بأية علاقة داخلية بتعاقب أصوات حروفها التي تقوم بوظيفة الدال. انظر عادل عبد الله، التفكيكية، مصدر سبق ذكره ٤١.

(٣) Ingrid Stevens, potmodernism, structuralism. post structuralism, deconstruction and art critism, Op.cit.

(٤) علي حرب، نقد النص، مصدر سبق ذكره ٧.

(٥) عبد الكريم درويش، فاعلية القارئ في إنتاج النص، مصدر سبق ذكره ١٧٩.

(٦) المصدر السابق ١٧٤.

ودريدا بتأكيده على النص والقارئ يحاول القيام بعملية خفية لإسقاط المرجعيات التي تستمد الحضارة الغربية الحداثية وجودها منها، وفي ذات الوقت لمواجهة تلك الطبقات والتكتلات الاجتماعية - السياسية - الاقتصادية - الثقافية التي احتكرت التحكم في سير تلك المجتمعات، فارضة عليها سلطتها تحت مسميات العقل والمنطق وحقوق الإنسان.. إلخ، التي هي في الأصل ميتافيزيقيا متعالية ونافية في ذات الوقت الآخر المخالف لها وفق منهج الثنائيات الذي عاد ليحكم الحداثة المتعالية ثنائية الجسد/الروح، العقل/الجسد، الخير/الشر، العقلانية/اللاعقلانية، الشكل/المحتوى، الطبيعة/الحضارة، الفكر/الإدراك الحسي، الجوهر/الحدث، النظرية/التطبيق، واقعي/مثالي، أعلى/أسفل، الباطن/الظاهر، مثال/المادة، الدال/المدلول، مفهوم/مجاز، الكلام/الكتابة.. إلخ، هذا المنهج الذي يؤكد على أن كل واحد من هذه الأزواج يبدو محتلاً دائماً للوضع المهيمن، بينما يفهم الآخر كمشتق إضافي أو تكميلي للآخر[1]. ودريدا لا يطلب منا مغادرة تلك الثنائية الميتافيزيقية ومواجهتها من الخارج، بقدر ما يؤكد على البقاء مرحلياً داخلها

والعمل على رجها وتقويضها من الداخل والعمل على قلب ترتيبها حيث يحتل (الأسفل) مكان (الأعلى)، الأخير مكان الأول، حتى يتصدع الكل وهذه العملية تسمى بالتفكيك[2]. ولتوضيح أكثر لهذه الفكرة لا يدعو دريدا إلى رفض الدلالة في ذاتها تحت حجة تمثيلها للحضور الميتافيزيقي، لكونها ذاتها

---

(١) راستي عمر، التفكيكية في العمارة، مصدر سبق ذكره ١٦، The Political and Philosophical origins of Australia s constitutional system, http, googl, com. file://A:/Australian public law 1, htm.

(٢) راستي عمر، المصدر السابق، ١٧.

تقدم الدعم لتفكيك ميتافيزيقية الحضور، وما ينبغي علينا أن نرفضه هو الدلالة المتسامية ونتعامل مع الحيز غير المحدد أو تداخل الاستدلال[(١)]، فهو يقول: «إن الدال هو المحسوس والمدلول هو المعقول، وإذا ظلت ثنائية الدال والمدلول قائمة فهذا يعني أن هناك عالم الدال المحسوس الغائب في عالم الصيرورة، ولكن يقف إلى جواره عالم آخر، معقول وغير محسوس، وهو عالم المدلول الذي سيفلت بذلك من قبضة الصيرورة، ليتجه نحو الله، أي الثبات والميتافيزيقيا، وما بعد البنيوية تحاول أن توقف هذه السلسلة التي تبدأ بالثنائية وتنتهي عند الله[(٢)]، وذلك بالانتقال من المحسوس إلى النص، أي من كينونة الوجودية إلى النص[(٣)].

والتفكيكية[(٤)] في ذاتها تحمل أكثر من معنى لكون الفهم المجرد والسطحي للمفهوم تجعل القارئ يظن أننا أمام عملية هدم، في حين ما تطرحه ما بعد البنيوية يبتعد في الكثير عن هذا، ذلك لكون المعنى اللغوي للتفكيكة يشير للعملية الهدم، وهنا هدم للجهاز الذي ينظم الفكر الغربي من أكثر من ألفي سنة من أفلاطون إلى هيجل[(٥)] في حين المعنى الاصطلاحي يؤشر غير ذلك، فهي تفهم عند (بربرا جونسون) طريقة للتحليل وليس للهدم[(٦)]، وطريقة

---

(١) Haider Eid, Op. cit.

(٢) د. عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، مصدر سبق ذكره، ١٠٧.

(٣) د. ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ١٣٧.

(٤) - قد يحدث خلط بين مفهوم التفكيك والتأويل والتفسير، في حين لكل منهما مفهومه الخاص، فالتفسير هو الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب، والتأويل هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، أما التفكيك فهو قطع الصلة مع المؤلف ومراده ومع المعنى واحتمالاته: نقلاً عن علي حرب، الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، سبق ذكره ٢١ - ٢٢.

(٥) ساره كوفمان ورجي لاربورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، مصدر سبق ذكره، ٥٣.

(٦) Http: //www. swin. edu. au/sbs/media/gallery/david/pg1. htm.

للتقويض التي لا تدمر المعنى لكونها تدمر دعوى أن نمطاً من أنماط الدلالة يهيمن على نمط آخر[١]، وهي في ذلك تحاول إثبات أنّ كل النظم الفلسفية تحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها، مما يجعلها غير صالحة لتنظيم الواقع، وتصبح كل الحقائق نسبية[٢].

والتفكيكية تفهم بوصفها طريقة تدعو إلى إعادة النظر فيما هو قائم، معرفة الصواب فيه من عدمه، وهي أيضاً تشير إليحالة البناء فدريدا نفسه يعرفها بأنها (البنيوية وما بعد البنيوية، فنحن نفكك بناء أو حادثاً مصطنعاً لنبرز بنيانه، أضلاعه، أو هيكله، ولكن في الوقت نفسه نفكك البنية التي لا تفسر شيئاً فهي ليست مركزاً، ولا مبدأً ولا قوة - (إنه حركة بنيوية تضطلع بضرورة معينة للإشكالية البنيوية، ولكن أيضاً حركة ضد البنيوية)[٣] ويؤكد بأن التفكيكية تبني مثلما تهدم، لكونها تفكك لتبرز نقاط القوة فيه والضعف، لتستبعد من ثم الضعيف وتبقي القوي والصلب لتؤسس عليه بنيانها، أي (فصل العناصر الأساسية في بناء ما بعضها عن بعض بهدف اكتشاف العلاقة بين العناصر والثغرات الموجودة في البناء واكتشاف نقاط الضعف والقوة)[٤].

وقد تفهم بأنها (رفض أولوية الروح وسلطة الوسيط، وأنها تحد لما هو أخلاقي، والانغماس في الحياة الدنيوية واختفاء الرب[٥]، ويمكن فهم

---

(١) تعالى المصطلح وانحناء التعريب، http: //www. alwtan. com/grapphics/2001/july/9. 7/ heads/ot 17. htm

(٢) د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية والصهيونية: نموذج تفسير جديد، مصدر سبق ذكره، ٢٥٨.

(٣) عادل عبد الله، التفكيكية، مصدر سبق ذكره، ١١٤ - ١١٥.

(٤) د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية والصهيونية، مصدر سبق ذكره، ٢٥٨.

(٥) س زنكرتن رافيندران، جاك دريدا ونظرية التفكيك، مصدر سبق ذكره.

التفكيكية بأنها حركة نقدية لا يكون نقدها محدوداً، ولكنه غير متناهٍ، ذلك لكون جهاز النقد المتعالي كله، يستهدفه التفكيك[١]، هذا وللقارئ الحق في قراءة ما بعد البنيوية كيفما يشاء لكونها تجيز ذلك، فهي أي التفكيكية كما يرى دريدا هي عبارة (عن خلخلة وتفكيك لكل المعاني التي تستمد منشأها من اللوكوس، وبالخصوص معنى الحقيقية)[٢].

ومن جانب آخر يرى بها دريدا أنها (كل شي ولا شيء)[٣] (لتكون بذلك مصطلحاً يجمع بين دلالته المباشرة المضللة التي تدل على التهديم والتخريب، وهي دلالات تقترن عادة بالأشياء المادية المرئية، ودلالاته الفكرية الثرية التي تدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها والاستغراق وصولاً إلى الإلمام بالبؤرة الأساسية المطمورة[٤]، والتفكيكيون أنفسهم يرون البناء القائم هو في ذاته مفككاً، والبنية المتماسكة التي تظهر لنا ليست سوى وهم، إذ إنها لا أساس لها[٥]، والتفكيك لدى علي حرب ليس (منهجاً صارماً أو نسقاً مقفلاً، بل منحى في التفكير ومشروعاً نقدياً لا يكتمل ولا يتكامل، بل يفترض دوماً إعادة التفكير والصياغة أو الكتابة)[٦] وإذا أردنا الاجتهاد فنقول: إن التفكيكية بمثابة وقفة تأمل تشمل التفكيك والهدم والتقويض والتفتيت والتشريح والمراجعة والمعالجة والتقويم والتأويل والنقد

---

(١) عادل عبد الله التفكيكية، مصدر سبق ذكره، ١١٥.

(٢) ساره كوفمان وروجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، مصدر سبق ذكره، ١٣.

(٣) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، المغرب، دار توبقال للنشر، تاريخ (بلا)، ٦٣.

(٤) راستي عمر، مصدر سبق ذكره، ١٤.

(٥) د. عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، مصدر سبق ذكره، ١١٦ - ١١٧.

(٦) علي حرب، الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، مصدر سبق ذكره، ٢٤.

وإعادة البناء. أي (هي تحليل الأجهزة المفهومية التي نستعملها في تمثيل العالم وإنتاج المعرفة وصنع الواقع، إنها تحليل للبداهات المنسية في خطاب المعرفة والحقيقة، لكشف مدى الزيف والتلاعب الذي يمارسه الكلام[١].

وبعد لابد من الإشارة كذلك إلى كون التفكيكية تقف في موقف معارض للعديد من طروحات التنوير كالعقل والفردية المطلقة والحقيقة الوحيدة التي يمكن للعقول اكتشافها، حيث ترى أنّ الأشخاص ما هم إلا بنى مفككة وغير مستقرة، كما أنهم في تفاعل مستمر مع الوجود، حيث يتحول الفرد مع ما بعد البنيوية من ذات إلى موضوع والحقيقة في نظر التفكيكية نسبية وليست مطلقة؛ فلكل فرد حقيقته الخاصة، ما دام الإنسان كائناً ثقافياً، وليس مادياً كما كانت مدارس، الحداثة التنويرية ترى ذلك[٢]، وما ينتج عن ذلك هو أن التفكيكية تقوض الخاصية الإطلاقية والعقائدية والأيديولوجية لكل النصوص والأنظمة والأنساق الفكرية[٣] وهذا ما يجعلها تستمد وجودها بقدر ما تحدثه من قطيعة مع تلك القيم السرابية القديمة للحقيقة، العقل، وذهنية التنوير التشكيكية[٤] هذا ما جعل منها حركة تشكيك مضادة للعقلانية والعلمية والإنسانية والإدراك العام[٥].

---

(١) نفس المصدر، ٩٥.

(٢) Some post - structural Assumptions, http: www. brocku. ca/english/courses/4F70/poststruct. html.

(٣) Eric Dodson, the Post - modern Intensification of Hunanistic Psychology: Anon - lecture of Disinformation, http: //www. westga. edu/psydept/dodson/nonlectu. html.

(٤) كريستوفر نوريس، نظرية لا نقدية: ما بعد الحداثة - المثقفون - وحرب الخليج، ترجمة الدكتور عابد إسماعيل، بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٩، ٢٠ .

(٥) - Ingrid Stevens, potmodernism, structuralism. post structuralism, deconstruction and art critism, Op. cit

وإذا ما أجملنا خصائص التفكيك فنجدها عند روزنا كالآتي[١]:

١- إيجاد اعتراض للتعميم في نص ما، ودفعه إلى التحديد حيث إن هذا التعميم يبدو سخيفاً واستخدام الاعتراض لتقويم المبدأ.

٢- تفسير الآراء التي ينطوي عليها نص معين عن طريق تفكيكها إلى أصغر صورها.

٣- تجنب المقولات الإطلاقية، وتهذيب عناصر الإثارة الفكرية عن طريق تقديم مقولات مروعة وحسية.

٤- إنكار شرعية الثنائيات؛ لأن هناك دائماً استثناءات قليلة.

٥- عدم القبول بشيء، وعدم رفض أي شيء، فمن الصعب أن ننتقد رأياً تفكيكياً إذا لم يتم التعبير عن وجهة نظر واضحة.

٦- الكتابة بشكل يسمح بعرض أكبر عدد من التفسيرات، فالغموض قد يحمي من التدقيق الشديد، والفكرة هي تقديم نص من دون نهاية أو اكتمال، نص لا يمكن للقارئ أن ينتهي منه.

٧- استخدام المصطلحات الجديدة وغير المعتادة من أجل ألاّ تبدو المواقف المألوفة جداً.

٨- عدم القبول بدءاً بتغيير الاصطلاحات والإصرار دائماً على أن التعبير عن الموقف التفكيكي هو مقدس إلى أبعد الحدود، أن المزيد من الصياغات المألوفة يقوض أي معنى في فرادة الموقف التفكيكي.

---

(١) - SHANNON WEISS&KARLEA WESLEY, POSt modernism and its critics, Op. CIT..

أما الآليات (الميكانزمات) التي لجأ إليها دريدا لإتمام ذلك تمثلت بكل من الاختلاف والأثر[1] والإرجاء.

فمفهوم الاختلاف[2]، الذي جاء به دريدا وجعله أداته في تأسيس مشروعه الفلسفي يقوم أساساً على تأكيد الاختلاف ورفض الثنائيات، فالعلاقة التي تنشأ بين الدال والمدلول هي علاقة غير شرعية، ذلك لكون الدال لا يمكنها أن تؤكد وجودها إلا من خلال العلاقات المختلفة مع دوال أخرى، مما يعني أنّ الدال لا تحيلنا إلى أصل ثابت متجاوز للدوال، فكلمة الله مثلاً لا تكون دالاً إلى ذات الله لكونها نفسها لا يمكن أن تقوم إلا من خلال اختلافها مع غيرها (ذلك لكون كل دال لا يوجد بشكل كامل في أية لحظة فهو غائب على الرغم من حضوره، إذ إن كل دال مرتبط بمعنى الدال الذي قبله والدال الذي بعده، ووجوده ذاته يستند إلى اختلافه مع غيره)[3]، مما يدخلنا في لعبة دوال من دون معنى أو أصل (رقص الدوال)، فيحدث الإرجاء الذي يتمثل في إرجاء تحقيق الهوية[4] والإرجاء يشكل مع الاختلاف (الاختراجلاف[5])

---

(١) الأثر في مفهوم دريدا، هو ما يشير في الآن ذاته إلى إمحاء الشيء وبقائه محفوظاً في الباقي من علاماته. نقلاً عن: عادل عبد الله، التفكيكية، مصدر سبق ذكره، ٩١.

(٢) كذلك يمكن أن يعرف الاختلاف بأنه إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقيق الهوية في انغلاقها الذاتي، لذا فإن الهوية تحيل إلى آخر الذي يؤسسها نفسها كهوية، كذلك تكون فكرة الحضور، فكرة مشتقة وليس أصلاً، لأن الاختلاف هو الأصل الذي يترك أثره كاختلاف لدى الآخر، والأثر هو الأصل المطلق لكل معنى ولكل دلالة ولما كان الأثر دون أصل فإن المعنى أيضاً يفقد كل مصدر يعود إليه، وبذلك تتلاشى مشكلة الحقيقة والمعرفة والأصل الأول ولا يبقى إلا عالم بري صالح للتأويل: نقلاً عن عادل عبد الله، التفكيكية، مصدر سبق ذكره، ص٣٧.

(٣) عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ١١٤.

(٤) عادل عبد الله، التفكيكية، مصدر سبق ذكره، ٥٥.

(٥) الاختراجلاف كلمة تتكون من كلمتي اختلاف وإرجاء، وهو ليس له هوية أو أساس أو جوهر أو أصل، إنما هو قوة وحالة في اللغة ذاتها يحركها من داخلها فيفصل الدال =

حيث لا يكون هنالك أي مرجعية أو أساس ثابت يمكن الركون إليه، وما يوجد هو فقط الأثر الذي تتركه الدوال بعضها على بعضها الآخر حيث نكون أمام حالة من اللانهايات أو النهايات المفتوحة، وتسود النسبية والتشظي والتفتت وعدم اليقين، ما دامت حالة التفكيك هي السائدة، مما يمثل حالة من الانتقال من عالم فيه مرجعية أو معيارية حتى لو كانت مادية إلى عالم متفكك بلا مرجعية ولا معيارية، وهو يمثل الانتقال من عهد، الحداثة إلى ما بعد الحداثة[1].

= عن المدلول، حيث ينفصل عالم الدوال عن عالم المدلولات، مما يخلق الهوة، ومن ثم تصبح اللغة قوة لا يمكن التحكم فيها، ولأن الاختراجلاف كامن في اللغة فلا يمكن لأي شيء أن يهرب منه، فهو ممثل للصيرورة داخل النسق اللغوي، وسيلة الإنسان الوحيد للتعامل مع الواقع وللتواصل مع بقية البشر، والاختراجلاف يحل محل البنية عند البنيويين، ولكنها البنية بعد أن وقعت في دوامة الصيرورة، والاختراجلاف لا يعرف الثنائية ولا التجاوز ولا الغائية، فهو مجرد منها جميعاً، إن الحضور الوحيد بالنسبة إليه هو عملية لا متناهية في الزمان والمكان ولا يعرف الزمان أو المكان، وهو لا يشكل العقل الإنساني بل يتجاوزه ويستوعبه، وهو أيضاً عكس الحضور والغياب، بل يسبقها وهو لا وعي اللغة، والأصل الذي لا يمكن معرفته أو إدراك كنهه وهو آلية تقويض المعنى والحقيقية والأصل الثابت المتجاوز للغة والإنسان وهو تأكيد أولوية اللغة على الإنسان، وهو استيعاب المطلق في الصيرورة، فهو المطلق/ النسبي، وهو المبدأ المادي الواحد المفرد الذي يسري في الكون، وهو القوة الكامنة فيه التي تتخلل في أثنائه وتضبط وجوده وتوحده، وهو النظام الضروري والكلي للأشياء، نظام ليس فقط فوق الطبيعة، ولكنه نظام فوق الإنسان أيضاً، إنه مطلق علماني جديد في عصر المادية الجديدة، أو اللاعقلانية المادية حيث تغوص كل الأشياء في دوامة الصيرورة: نقلاً عن: الدكتور عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، مصدر سبق ذكره، ١١٣ - ١١٤.

(١) د. عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، مصدر سبق ذكره، ٩٤ - ٩٥.

وأهم ما تخلص إليه من تلك الطروحات التي جاءت بها التفكيكية الآتي[١]:

١- الفكر الفلسفي عبارة عن جملة نصوص مفتوحة، لا أنساق مغلوقة، تخلق فضاء اختلافياً للكتابة، وتحمل في طياتها بذور هدمها وترميمها.

٢- لا يمكن تفكيك نصوص إلاّ بنصوص أخرى، ولا هدم كتابة وترميمها إلا بكتابة أخرى، هذا فيما يخص ضوابط التفكيك، أما فيما يخص الاستراتيجية التي يعتمدها التفكيك فإنها تقوم على حركتين متكاملتين:

١- حركة قلب مفاهيم الميتافيزيقا، وذلك بحل شبكة التعارضات والتراتبات التي أقامتها بين المفاهيم وتزييفها.

٢- حركة زحزحة ما تم قلبه، حتى لا تدخله الميتافيزيقا من جديد، وذلك بتحديد الحدود ورسمها وبيانها، ونقل المفاهيم من مكانها واجتثاثها من أصولها، وزرع مفاهيم جديدة لتطعيمها بها.

وبعد لابد من كلمة، بشأن ما بعد البنيوية، وإن كنا بعيدين عن إطارها الحضاري الذي نتجت فيه، ذلك لكونها حركة ترتبط أساساً بتلك الحرية التي انطلقت المجتمعات الغربية لتحقيقها عبر حداثتها المنشودة، فما بعد البنيوية تحاول أن تبقي الحركة نحو الحرية قائمة وتحول دون حدوث أي شيء يقيد تلك الحرية، محاولة بذلك غلق الأبواب أمام كل أشكال الاستبداد صغيرها وكبيرها، ومحاولة التأكيد على الحركة الدائمة والتحول والتغير والاستناد إلى الواقع القائم أكثر من الركون إلى كل أشكال التعالي عن الواقع، سواء باسم

(١) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ١٥٧.

الدين أو العقل أو التاريخ أو المجتمع أو الصناعة الأيديولوجية، أو الحرية أو العدالة ذاتها، ومن جهة أخرى استطاعت تبين ما في الحداثة الغربية من نزعة ذاتية وتشيؤ، واستلاب، وعدمية وكليانية سياسية، وانعدام المعنى والغاية[١] كذلك بتأكيدها على الاختلاف استطاعت أن تسقط تلك الأشكال المتعالية التي فرضت نفسها على المجتمعات سواء باسم الدين، الطبقة، الثقافة، (المثقف)، محاولة بذلك أن تسقط تلك الحدود الوهمية التي فصلت بين الناس والشعوب وبين حقول المعرفة، وأن تفتح تلك المناطق المغلوقة المسكوت عنها، وتفكك البنيات المعيقة وآليات المخادعة، والقوى الكابحة، والسلطات المستبدة، والعقليات الضيقة، والأنظمة المسطحة بقصد الوصول إلى الأوسع والأكثر انفتاحاً وتركيباً والأشد استيعاباً وفاعلية[٢].

ودعت ما بعد البنيوية في ذات السياق إلى التأكيد على التنوع الثقافي والحضاري، وتنوع تجارب الشعوب[٣]، حيث لم تعد أي حضارة تدعي المرجعية أو المركزية، لكون كل حضارة تحدد وجود الأخرى، حيث يصبح العالم متعدد المراكز والثقافات، وكل ثقافة لها الحق في الحياة، بل أصبح وجودها ضرورة لدوام حياة الآخر المختلف، وهذا ما وجدناه واضحاً عند دريدا عندما رأى أن التفكيكية هي سلاح ضد العنصرية[٤]. والتفكيكية بذلك أسهمت في الكشف عن الرؤى والتوجهات التي تحكم الفكر الغربي، كتمركز

---

(١) محمد سبيلا، الوعي الفلسفي بالحداثة بين هيغل وهيدجر، مصدر سبق ذكره، ٣٠.

(٢) علي حرب، الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، مصدر سبق ذكره، ٢٧١.

(٣) - Ingrid Stevens, potmodernism, structuralism. post structuralism, deconstruction and art critism, Op. cit.

(٤) - Will Shaw, Deconstruction is political weapon, http: //vision. york. ac. uk/ articles/139/politics/4107. shtml.

الذات الأوربية ورفضها للآخر وتمركزها حول العقل، ورفضها لما يخالفه، وتمركزها حول الذكر وتهميشها للأنثى والخنثى والمنحرف الجنسي[١].

وبممارسة ما بعد البنيوية التفكيك على أسس الحضارة الغربية، أسهمت في التحرر من القيود التقليدية للتفكير الغربي، أحدثت تحدياً مثيراً في مقاومتها للنهايات، ودفعت نحو فتح الباب لطروحات جديدة وخلاقة[٢] مما وفر فرصة للحضارات الأخرى لنقد الغرب من جهة وممارسة النقد الذاتي من جهة أخرى.

ربما هذا هو السبب في أن يعنى اليابانيون[٣] بالتفكيكية التي قد تمكنهم من الانفصال عن أوربة والانتقال في مرحلة لاحقة إلى موقع البديل الحضاري والاقتصادي[٤]، هذا ويمتلك الفكر التفكيكي المرونة والسعة التي تجعل منه وسيلة وإطاراً للفكر، وهي أيضاً أسئلة دائمة تتوسع من خلال النقد، حيث لا تحدد أبداً معايير أو مقاييس ثابتة ومحددة، بل هي تجميع لمواقف متعددة، مما

---

(١) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ١٥٧.

(٢) - Ingrid Stevens, potmodernism, structuralism. post structuralism, deconstruction and art critism, Op. cit.

(٣) وهنا لا بد من الإشارة إلى أن التفكيكية بالرغم من ولادتها في أوربة خاصة في فرنسة إلا أنها لاقت رواجاً كبيراً في اليابان والولايات المتحدة الأمريكية حيث عملت هذه الأخيرة على وضع ثقلها للتعريف بآراء دريدا Lois shawvers السياسية، وكذلك اهتمت به كجزء من اهتمامها الأكاديمي بما بعد الحداثة انظر:

summary of the politics of jacques derrid by mark lilla at,. http: // www. california. com/ - rathbone/derrida. htm. & Richard E. Joines, Contretemps: Derrda s Ante and the Call of Marxist Political Philosophy, http: // www. google. com.

(٤) د. عبد الله إبراهيم، التفكيك: الأصول والمقولات، النجاح الجديد، ١٩٩٠، ٩٢.

يمنحها قدراً من المرونة وإمكانيات واسعة لتطبيق الفكر وبأساليب ورؤى مختلفة[١].

والتفكيكية وفرت كذلك منهجية جديدة ومتطورة استطاعت أن تفتح كثيراً من مجالات الفكر المغلولة، كالجسد والهوى والمفرد والخيال والعلامة والهوامش[٢] فتكون التفكيكية بمثابة رفع الخط الفاصل بين الهوامش والمتن والإطاحة بالكثير من الأساطير التي مثلت مرجعيات مقدسة لا يمكن المس بها كالقومية، الأيديولوجية، الأمة، السلطة، الواحد، الذات، الوجود، الحقيقة،... إلخ لننتقل معها من المراكز إلى الأطراف والهوامش[٣]، والتفكيكية وهي تقوم بذلك تدعو إلى فتح باب الاجتهاد والتأكيد أن ما هو قائم يمكن إعادة تركيبه حتى يمكن تفسيره بشكل أحسن وتغييره إلى الأفضل[٤].

كذلك نقد ما بعد البنيوية للبنيوية قاد إلى ظهور مناهج معاصرة التي طبقت مبادئ التفكيكية لإعادة قراءة أسسها كالماركسية، وكذلك أثرت ما بعد البنيوية في ظهور تيار الاستعمار[٥]، والذي نجده تجسد في كتابات إدوارد سعيد الذي استطاع أن يوظف المنهج التفكيكي لتأكيد النزعة العنصرية في كتابات المستشرقين، من خلال التأكيد بأن تلك الكتابات لم تكن موضوعية وعلمية لكونها كانت محكومة أساساً بالموقف الغربي من الحضارة

---

(١) راستي عمر، التفكيكية، مصدر سبق ذكره، ١٣٩.

(٢) علي حرب، نقد النص، مصدر سبق ذكره، ٩.

(٣) Ingrid Stevens, potmodernism, structuralism. post structuralism, deconstruction and art critism, Op. cit.

(٤) د. عبد الوهاب المسيري موسوعة، اليهودية وما بعد الصهيونية، مصدر سبق ذكره، ٢٥٨.

(٥) Structuralism and post - structuralism: some notes, OP. cit.

الإسلامية[١]، للتفكيكية أيضاً دور سياسي من خلال قيامها بتعرية المنطق والمرجعية التي يستند إليها النظام السياسي والاجتماعي في صيانة وممارسة وجوده المادي[٢].

مع هذه المميزات التي طرحتها ما بعد البنيوية لكنها لم تقدم حلاً نهائياً لحالة التيهان التي دخلت بها المجتمعات الغربية منذ تركها للدين، صحيح أنها استطاعت أن تعالج الكثير من الانسدادات التي أخذ المشروع التنويري الحداثي يعاني منها بعد مسيرته الطويلة، وأيضاً حاولت أن توفر بديلاً وزاداً فكرياً لتلك المجتمعات بعد فشل تلك الأيديولوجيات المتعددة التي أنتجها المشروع التنويري، حيث تجعلها بمثابة علاج مؤقت ومسكن يساعد تلك الحضارة على العيش لفترة أطول لحين ولادة جديد يحدد لها مسيرتها المستقبلية، رفض ما بعد البنيوية للمرجعية ليس حلاً للمشكلة، ذلك لكون الرفض ذاته يمثل مرجعية، أي ميتافيزيقيا بديلة لتلك الميتافيزيقيا التي تم رفضها، وركونها المفرط للكتابة جاء ليمثل تطرفاً وإقصاءً لا مبرر له للكلام، مما يدخلها في خانة ردود الأفعال أكثر من كونها فعلاً، فرفض الحضارة الغربية للكتابة وتقديسها للكلام لا يعني بأن العيب في الكلام ذاته بقدر ما يؤشر قصور في أسس الحضارة الغربية، ومن جانب آخر تأكيد دريدا على الكتابة فقط لا يؤكد على شكل من أشكال التعالي في الكتابة ذاتها[٣]، هذا وتأكيد دريدا على أن الوجود والحقيقة والإنسان... إلخ ما هو إلا نص متروك أمر استخراج ما فيه من حقيقة إلى القارئ الذي هو نتاج ثقافة لا يعطيها مبرر أن ترفض وجود مجموعة من الحقائق والقيم التي تجمع عليها الإنسانية.

---

(١) Ibid.

(٢) محمد جمال باروت، في منطق ما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ١٥٩.

(٣) Hider Eid, worlding Deconstruction post modernism, Op. cit.

ورفض ما بعد البنيوية لكل أنواع الأيديولوجيات لكونها تتحول إلى سلطة مقيدة لحركة الإنسان والفكر، ليس كافياً ذلك لكون العيب أساساً ليس في ذات الأيديولوجيات التي تقدم، وإنما في أتباعها الذي يضفون عليها القدسية، فمثلاً الماركسية لم تأت من السماء، وإنما أوجدها العقل الإنساني في ظروف مكانية وزمانية معينة مما يجعل تعميمها ورفض إجراء النقد والمراجعة عليها أمراً مرفوضاً، هذا وما بعد البنيوية عندما رفضت كل أشكال التعالي تعيد التأكيد مرة أخرى تلك العقدة من الدين التي رافقت المشروع الحضاري الغربي، وتؤكد في ذات الوقت حالة التيهان التي تعيشها الحضارة الغربية منذ تركها للسماء وركونها للأرض.

إن هجوم دريدا على تمركز العقل الأوربي (الغربي) على ذاته لم يعف نفسه من هذا التمركز والانتقاء حيث نلاحظ هذا التمركز ظاهراً في طريقة تعامله، حيث نجده تجاوز من جهة على الكثير من السرديات الغربية ضد مركزية اللغة في الفلسفة الغربية، وأيضاً تجاوز هذه الأفكار والسرديات في الثقافات الإنسانية الأخرى، هذا ما جعل «كورنيل وبست» يضع مشروعاً دريدا الذي يعدُّ التفكيك والتفتيت أوربياً في نيتشة وهيدكر فقط ضمن الأطر المركزية الأوربية والولاءات الحداثية[١]، ولا ننسى الإشارة إلى أن دريدا لم يهتم كثيراً بالجوانب الاجتماعية - الاقتصادية، مما جعل النقد الاجتماعي - الاقتصادي مختفياً من خطابه[٢]، لا بل إن دريدا رفض تحديد موقفه السياسي إلى ١٩٩٠ عندما قدم ستة كتب حول السياسة، وبالرغم من ذلك يصعب الوقف على تحديد لمعنى السياسة لديها، والتي ربما تفهم عبارة عن أمل مؤكد

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

أو وعد غامض بأن التفكيكية سوف تحررنا أما العدل في رأيه غير موجود في العالم وعلينا انتظاره كانتظار مجيء المسيح[١].

وإن تأكيد ما بعد البنيوية على النص كوسيلة لإدراك الوجود يجعلها تقع في ذات الخطأ الذي وقعت به البنيوية في تأكيدها على اللغة كوسيلة وحيدة للإدراك. هذا وإن التفكيكية من جانب آخر ربما تتحول إلى مذهب سياسي بعد أن تحولت إلى مذهب جامعي في الولايات المتحدة الأمريكية، يقوم على انغلاق مؤسساتي يخدم المصالح السياسية والاقتصادية للطبقة المهيمنة في المجتمع[٢].

وقبل الانتقال من ما بعد البنيوية إلى ما بعد الحداثة، نشير إلى أن الإنسان الغربي، بعدما عاش تمركزه على الذات يعيش في لحظته الراهنة التفكيك والتشظي والمغايرة والاختلاف، وبقدر ما أقام في عقلانيته العلمية والوضعية انتهى إلى تفسير العقلاني باللاعقلاني[٣]، لتمثل ما بعد البنيوية على رأي «أنكراند ستيفنس» جزءاً من انقلاب خطير حدث في العشرين سنة الأخيرة للقرن العشرين[٤].

* * *

(١) Lois Shavers summary of the politics of Jacques by mark lilla at, Op. cit.

(٢) محمد جمال باروت، في منطق ما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ١٥٩.

(٣) علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مصدر سبق ذكره، ٦٢.

(٤) Ingrid Stevens, potmodernism, structuralism. post structuralism, deconstruction and art critism, Op. cit.

الفصل الثالث

الحداثة وما بعد الحداثة

المبحث الأول: لماذا ما بعد الحداثة؟

المبحث الثاني: ما بعد الحداثة المفهوم والخصائص.

المبحث الثالث: المدارس الفكرية لما بعد الحداثة.



الحداثة وما بعد الحداثة

تزداد مهمتنا صعوبة ونحن نقترب من ما بعد الحداثة، على الرغم من الغوص العميق الذي كنا قد أجريناه سابقاً في الحضارة الغربية، بحثاً في أصول وأسس هذا المشروع الحضاري، وأبرز تلك المتغيرات والمراحل التي مر بها حتى حط الرحال عند ما بعد الحداثة، والتي هي ليست الأخيرة، لذا في هذا الفصل نجد أنفسنا ملزمين بمعالجة أكثر عمقاً واتساعاً لموضوع ما بعد الحداثة، فإذا كانت الحداثة والبنيوية وما بعد البنيوية القاعدة لمعالجة موضوع ما بعد الحداثة فإن معالجة هذا الأخير، تضعنا أمام العديد من الأسئلة والاستفسارات بشأن موضوع البحث، ولعل أولها: **لماذا ما بعد الحداثة؟ وما علاقتها بالحركة الما بعدية؟ وما مفهومها وخصائصها؟ وما أبرز مدارسها؟ وما تأثيراتها الحياتية المختلفة؟.**

المبحث الأول

لماذا ما بعد الحداثة؟

في حديثنا السابق حول ما بعد البنيوية أشرنا إلى أن هذه الحركة كانت قد تأثرت بالبيئة الداخلية والخارجية للمجتمعات الغربية، واستطاعت أن توفر القاعدة النظرية لحركة ما بعد الحداثة، التي سوف نحاول أن نقيم بناءها المعرفي على تلك الأسس النظرية لما بعد البنيوية، لذلك نجد ما بعد الحداثة قد تسلحت بتلك الأسس لمواجهة الواقع الذي جعلته مصدر شرعية وجودها، أي إنها لم تأتِ من فراغ وإنما كانت وليدة لمجموعة من المتغيرات الثقافية والفكرية والسياسية العديدة التي شهدها ويشهدها العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية التي اعتبرت في نظر البعض بداية ما بعد الحداثة ونهاية الحداثة الغربية، أما تلك المتغيرات العديدة التي أخذت تتجسد بصورة أكثر وضوحاً منذ أكثر من عقد، فهي عديدة ومتنوعة تعطي لما بعد الحداثة مبررها الشرعي للوجود.

والبداية هنا ستكون من حيث تركنا الحداثة تعلن عن انتصار أفكارها في حتمية وخطية التقدم والحرية والعدالة... إلخ، لكن مع ما بعد الحداثة سوف يتغير؛ ذلك لكون هذه الحركة الفكرية وجدت بأن الحداثة لم تنجح في ما دعت إليه لكون العالم لم ينته إلى ما بشرت به الحداثة فلا سعادة تحققت ولا الأمن قام في العالم حيث الحروب والصراعات تزداد في العالم، وحيث عدم المساواة

والفقر[١]، وحيث عدد أكبر من الضحايا والجنود القتلى ومن المواطنين المغتالين والمدنيين المقتولين والأقليات المهجرة ومن المعذبين والمشوهين والجوعين والمقتولين برداً ومن السجناء السياسيين واللاجئين[٢]، إلى جانب انتشار الأسلحة النووية ومما تتعرض إليه البيئة من دمار يهدد الوجود الإنساني، كلها أثبتت أن ما كانت تدعو إليه الحداثة لا يحمل الكثير من الصواب[٣]، هذا ما جعل الحداثة تفقد دورها في أن تكون قوة للتحرر والتقدم[٤].

فإذا كانت الأنوار وفقاً للفكر الغربي قد استطاعت أن تضع حداً لتأثير الميتافيزيقيا، من خلال الكشف عن أسس المثل الدينية والقيم الأخلاقية والمبادئ السياسية على السواء فعرتها وأبانت تهافتها، غير أن كلبية[٥] الإنسان

---

(١) Postmodern Social Theory, Sociology 319, OP. CIT.

(٢) يررغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سبق ذكره، ٨٠.

(٣) Barry Burke, postmodernism and post modernity, OP. cit.

(٤) Postmodern Social Theory, Sociology 319, OP. CIT.

(٥) النزعة الكلبية Cynisme اسم مدرسة فلسفية يونانية قديمة أنشأها الفيلسوف أنستين حوالي ٤٤٠ - ٣٣٦ ق. م. ويسمى أتباعها بـ «الكلبين» لأنهم كانوا ينبحون كـ «كلاب» ضد الآراء الاعتباطية واللامعقولة التي كانت تجنح إليها العامة، كما أنهم كانوا يعيشون «عيشة الكلاب» وفق ما تمليه عليهم الطبيعة وتفرضه الغريزة، متجاهلين كل ما يدعو إلى الحشمة أو الحياء العام، وكانت أسلحتهم التربوية في الدفاع عن أرائهم وتصوراتهم للحكمة والحياة الاجتماعية متمثلة في الصرخة المخلة باللباقة، والسخرية الماكرة الجارحة، ومجابهة الجمهور مجابهة مباشرة، وقد سعوا من وراء ذلك كله إلى إيقاظ الهمم وفضح النفاق الاجتماعي وبيان لامعقولية الأعراف الزائدة على ما تمليه الطبيعة والمغالية إلى حد مخالفتها لما ينشده العقل ويطلبه، فأعلنوا الحرب على تقاليد المجتمع وهاجموا مواضعاته، سواء تعلق الأمر بالآراء الاجتماعية المسبقة أو القيم الأسرية، كما دعو إلى اعتماد حياة البساطة وشظف العيش وإلغاء الحدود بين البلدان إلى حد أن ديوجين الكلبي كان يجيب حين يسأل عن =

الحديث جعلته لا يستوعب الهدف من هذا الكشف، إذ عوضاً من أن يستمد منها تحرره، بنى عليه أوهاماً أخرى وسجن نفسه فيها، وعوضاً من أن يعمد إلى إعادة ترتيب شؤون بيته بعد أن انقشع ضباب الميتافيزيقا، انجر بسبب إحجامه عن فهم ذاته ومعرفة حاجاته وفقاً لما يفرضه المبدأ، إلى نقل عبوديته من مجال الميتافيزيقا إلى مجال عالم الأشياء والمؤسسات والأمور الطوارئ، أضحى لا يتصرف إلاّ بوحي الأشياء أو أمر المؤسسات أو إملاء الظروف. وهكذا إذن يكون الإنسان المعاصر فقد المثل وفقد معها ذاته، وهكذا يكون نقد الأنوار لأسس كينونة الإنسان قد أحدث أثراً غدت معه النزعة الكلبية سيدة الميدان وقائدة الجموع والحشود، فهذه الجموع لا تتصرف، في الحياة، إلا لدوافع قسرية أو رغبة في الحفاظ على الذات في عالم الذئاب، إنها لا تحترم إلا (أوامر الأشياء)، ولا تنقاد إلا لـ (حيثيات وملابسات الظروف»، وهي لذلك لا تفتأ تقاوم المواقف الساعية إلى إزالة غشاوة الأوهام عن عيونها[1].

فالعنف مع الحداثة ازدادا من حيث الكم والنوع، فهي تدفع بالدول الأكثر ثراء وتطوراً من الناحية التكنولوجية إلى الاحتماء من الحروب التقليدية بأسلحة لا تترك لخصومها أية فرصة من خلال وضع مجتمعاتهم في موضع معرض للهجوم بصورة مطردة هي بذلك تنقل المواجهة من صورتها المباشرة

= وطنه «أنا مواطن عالمي»، ومن الملاحظة اليوم أن الترعة الكلبية فقدت ما كان يعد بالأمس غايتها، نقصد العيش وفق حياة الطبيعة والفطرة، لكنها حافظت، في مقابل ذلك على الصراحة التي تصدم السامع والإثارة التي تخجل الحضور والتحدي الذي يستهتر بأعراف المجتمع وعاداته، نقلاً عن: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ١٩٥ - ١٦٠.

(١) المصدر السابق، ١٥٠.

إلى غير المباشرة يبدو معها الانتشار الفوضوي لأشكال العنف الجديدة بغض النظر عن صوابها أو خطأها مكسباً بارزاً[١].

بل الإنسان في داخل تلك المجتمعات الغربية نفسه بدأ يعاني من حالة الفراغ الروحي خاصة بعد أن سيطرت التقانة عليه وأصبح أسيراً لها، وثقافته أصبحت سلعة يسهل تبادلها، وأصبح عالمه محكوماً بعجلة الإنتاج والاستهلاك[٢]، إلى جانب هذه الصورة نجد أنّ المجتمعات الغربية بدأت ومنذ الخمسينيات تدخل إلى الثورة الصناعية الثالثة (ما بعد الصناعية - ما بعد الفوردية)، التي أحدثت الكثير من التبدلات في مختلف نواحي الحياة، فهذه الثورة أوجدت مجتمع ما بعد الصناعي أو مجتمع المعرفة أو مجتمع الخدمات، وفيه انتقل التأكيد من اقتصاد سلعي إلى اقتصاد خدمي[٣]، ومن التركيز على الإنتاج الكثيف والاستهلاك الواسع المبني على تدخل الدولة لحماية الأسواق (الفوردية) إلى التأكيد على الاستهلاك، ولم تعد السلع تشترى ببساطة لقيمتها الاستعمالية، بل وأيضاً لنمط الحياة الذي يعكسه تصميمها لقد أصبحت الصورة ذات أهمية كبرى في حقبة ما بعد الحداثة (ما بعد الفوردية)، وفي ظل هذا المجتمع المعرفي الجديد يبرز لنا المختصون والجامعيون والنخبة التقنية للقيام بدور قيادي، وهنا سوف تسود الرأسمالية غير المنظمة التي تقوم بعملية تفكيك أنظمة الدولة وتقويض وجودها، وتوسيع الأسواق العالمية الخاضعة لهيمنة

---

(١) برتران بادي وماري كلود سموتس، انقلاب العالم: سوسيولوجيا المسرح الدولي، ترجمة سوزان خليل، مصر، دار العالم الثالث، ١٩٩٨، ٩٤.

(٢) Don Slater, Consumer Culture, http: //homepages. gold. ac. uk/slater/conumer/ modern. html.

(٣) Eñ Review of Pamphlet on "Post - (Modern Anarchism" , http: //www. ainfos.) ca/00/dec/ainfos 00425. html.

الشركات متعدية الجنسية، وتشجيع الإنتاج الصناعي في دول الجنوب مقابل تراجعه في الشمال، مما يقود إلى تآكل الاتجاهات السياسية المبنية على العامل الطبقي، وتصبح الحياة الثقافية في ظل هذه الرأسمالية غير المنظمة أكثر تجزؤاً وتعددية، وكل هذه المظاهر تنعكس في ظهور ما بعد الحداثة[١].

هذه الصورة للتغير الصناعي والاقتصادي وأثره في تشكيل المجتمع ما بعد الصناعي المعرفي (اللانظامية الصاعدة) يجمله (لارش واوري) في خمسة عناصر[٢]:

١- انحلال المنظمات الرأسمالية: تفكك الكارتلات، تنظيم العمل المرن، تصاغر حجم المصنع.

٢- تغير الوضع الطبقي وأسواق العمل: بروز طبقة خدمية أو متخصصة، وتقليص حجم الطبقة العاملة في الإنتاج الصناعي، ولا مركزية العلاقات الصناعية، وظهور الصناعة الخدمية.

٣ - تفكك الدولة: تقلص سيطرتها على المشروع الاقتصادي، والتحديات التي تواجه دولة الرفاه، وبروز الاتجاهات الاجتماعية الجديدة.

٤- التشتت الجغرافي: عولمة السوق.

٥- ما بعد الحداثة الثقافية: تشظية الثقافة، والحد من تأثير الفضاء الزماني - المكاني وسقوط الفصل بين الثقافتين العليا والشعبية.

هذا إلى جانب ثورة الاتصالات والمعلومات التي يشهدها العالم والتي أزالت العديد من الحواجز بين الثقافات والشعوب وزادت من تقاربها الثقافي

---

(١) Barry Burke, postmodernism and post modernity, OP. cit.

(٢) Week 11: postmodernity and the information society, OP. cit.

مما طرح عدداً من التحديات في العلاقة بينها، تلك التحديات الناتجة عن اكتشاف ذلك الاختلاف الكبير والعميق في الأفكار والأيديولوجيات، هذه الاختلافات التي أصبحت تعطي فهماً جديداً للعالم المعاصر[١]، خاصة أن هذه الثورة في هذا المجال تمكنت من تحويل الثقافة ذاتها إلى سلعة يسهل بيعها وشرائها، لتسود الثقافة الصورية[٢] معلنة تراجع المقروء على الورق أمام المرئي على الشاشة، وطغيان مجتمع الصورة على مجتمع العقيدة والأيديولوجية، وحلول الواقع الاصطناعي للنظم الرقمية والعلامات الضوئية محل الواقع الفعلي للكائنات البشرية واللغات الطبيعية[٣]، جاعلاً من الحقيقة ضحية الصورة الزائفة التي أخذت تحل بدلاً منها تحت تسمية ما فوق الحقيقة على وصف جان بودريارد[٤]، ذلك لكون التدفق الكثيف والحر للمعلومة لم يسهم في الكشف عن الحقيقة بقدر ما أصبح ذاته حجاباً لها[٥]، مما جعل من فكر ما بعد الحداثة هو الإطار القادر على الاستجابة لهذه التغييرات[٦].

وأصبح الإنسان مدفوعاً للتعامل مع مجالات وفضاءات مغايرة لما كان

---

(١) Modernity and Post Modernity: globalization vs. fragmentation: Acritical Essay, http: //archive. glennpoewrs. com/college/papers/sov321 - final - paper. html.

(٢) باسم علي خريسان، العولمة والتحدي الثقافي، بيروت: دار الفكر العربي، ٢٠٠١، ١٣٧.

(٣) علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠، ١٧٢.

(٤) F. L. J. JAKSon, Post - Modernism and The Recovery of the philosophical tradition, File: //A:/ Jackson, post - modernism. html.

(٥) مطاع صفدي، ماذا أن نفكر اليوم فلسفة الحداثة السياسية نقد الاستراتيجية الحضارية، بيروت: مركز الإنماء القومي، ٢٠٠٢، ٨٢.

(٦) Postmodernism, http: //www.edu/SO/monitor/spring 98/docs/Post mod, html.

يحيط به، إذا تم الانتقال من المحدود إلى اللامحدود في مجال الفكر والخيال والتصور والفعل والتأثر والتأثير[١].

وبينت في ذات الوقت بأن الغرب ليس هو مركز العالم إلى جانب تلك الشعوب والحضارات التي أسهمت في بناء الحضارة الإنسانية مما يجعل من الغرب طرفاً إلى جانب العدد من الأطراف التي بدأت تعيد بناء نفسها خاصة بعد تخلصها من السيطرة الغربية المباشرة[٢]، والثورة في عالم الاتصال والمعلوماتية هي الأخرى وفرت من جهة أخرى فرصة للأقليات الثقافية في كل مكان في العالم من أجل الحفاظ على هويتها الثقافية عن طريق الاتصال الثقافي الذي تحققه هذه الثورة مع الثقافة الأم[٣]، مساهمة من جانب آخر في اعتبار العامل الثقافي عاملاً أساسياً ومؤثراً في تطور القوى أو تخلفها بنمو الاقتصاديات أو تعثرها، كما بنشوب النزاعات أم بالتواصل نحو حلولها، الأمر الذي يعني أن الفراغ الأيديولوجي الذي نتج عن تراجع الماركسية وتعرقل الليبرالية في تحقيق أهدافها أسهم في ضرب الأساس الفكري الذي قامت عليه فلسفة الأنوار، بمقابل الدعوة إلى التهميش الثقافي أصبحت العامل المركزي في مجريات الأمور[٤]، حيث أخذ ينظر إلى الحداثة الثقافية وخاصة من قبل المحافظين الجدد على أنها وراء الاتجاه العبثي وفقدان الهوية الاجتماعية وفقدان الطاعة والنرجسية والتراجع عن التنافس[٥].

---

(١) انظر في ذلك السيد ياسين، صياغة الهوية وعولمة الخيال في القرن الحادي والعشرين، مجلة المنتدى، الأردن المجلد الثاني عشر، العدد ١٤٧، كانون الأول ١٩٩٧، ٦ - ٧.

(٢) آلان تورين، نقد الحداثة والحداثة المظفرة، القسم الأول، مصدر سبق ذكره، ٢٢٨.

(٣) F. Heylighen, Post - Modern Fragmenation, http: //pespmcl. vub.ac.be/ POMOFRAG.html.

(٤) الدكتور غسان سلامة، نقد الفكرة العربية من موقع التمسك بها، المستقبل العربي، العدد ٢٧٥، ٢٠٠٠، ٢٢.

(٥) الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكر، مصدر سبق ذكره، ٢٠٦.

هذا إلى جانب التغيرات السياسية التي يشهدها العالم على الصعيد السياسي منذ السبعينيات بدءاً بسياسة الوفاق وانتهاء بتفكك الاتحاد السوفييتي وتراجع الدور الفكري والأيديولوجي للماركسية، فإذا كان تفكك الاتحاد السوفييتي ككيان سياسي منافس للغرب جعل المجتمعات الغربية بدون آخر لتفعيل وجودها (الآخر ضروري لوجودي: سارتر)، فإن تراجع الدور الفكري للأيديولوجية الماركسية قد وفر المناخ الفكري لتوجهات عديدة تؤكد على نهاية المذاهب الفكرية أو الأيديولوجيات التي تسعى لتقديم تفسير شامل للكون والحياة الاجتماعية[١]، إلى جانب صعود التيار اليميني السياسي والذي قد بدأ منذ الثمانينيات والذي مثلته كل من النزعة التاتشرية والريغانية التي شهدت تعزيز النزعة العسكرية وتعزيز الليبرالية الجديدة ذات الاتجاه الرأسمالي العنيف[٢]، واتجاه الولايات المتحدة الأمريكية إلى توظيف إمكانياتها المادية والمعطيات الدولية من أجل العمل على تفكيك وإعادة بناء وتشكيل النظام الدولي بالشكل الذي يخدم مصالحها[٣] نظام دولي تكون فيه هي مركز استقطاب عالمي بديل عن المركز السابق (أوربة).

هذا إلى جانب تفعيل دور المؤسسات الدولية ومؤسسات المجتمع المدني العالمي، التي تمثلت بالعديد من القوى الشعبية المعبرة عن رفضها لكل أنواع الظلم الناتج عن سيادة منطق السوق في مقابل تراجع الديمقراطية القائمة على التوزيع العادل للموارد والسلطة، مما وضع مؤشراً خطيراً بأن الحضارة الغربية ومعها العالم يسير نحو خطر التفكك الحضاري[٤]، إضافة إلى ازدياد

---

(١) Jeff Fountain, Post - Modernity - Aglobal Weather Change? OP. CiT.

(٢) Hider Eid, worlding Deconstruction post modernism, Op.cit

(٣) PostModern PersPective, OP.CIT.

(٤) مارك ليكس، أحداث ١١ سبتمبر أعلنت نهاية شرعية الحداثة الغربية كنموذج مسيطر، لقاء العدد، إعداد سوسن حسين، مجلة السياسة الدولية، العدد ١٥٠، أكتوبر ٢٠٠٢، ١٢٠.

الاعتماد المتبادل بين دول وشعوب وحضارات العالم المختلفة بالشكل الذي أصبحت معه استحالة العيش بصورة منعزلة[١]، وولوج العالم إلى مرحلة العولمة التي أخذت تشكل حالة جديدة في التاريخ الإنساني تتطلب قيام نظريات ومفاهيم تتلاءم مع الأنماط المعرفية الجديدة والتطورات التي طرأت على النظام الرأسمالي بعد ازدياد الاتجاه نحو العولمة، التي أخذت تفهم كعملية مرور من الهويات الإقليمية ذات الثقافة التقليدية والحديثة إلى الهويات الحديثة وما بعد الحديثة مع تجاوز للخصائص الإقليمية[٢]، وتعقد التجارب والخبرات الإنسانية، وتعدد الاتجاهات الثقافية وتنوع المواقف الفكرية، بل وظهور اتجاهات جديدة في الفن تجاوزت المدارس الحديثة مثل الانطباعية والتعبيرية والسريالية، وتحررت من كل القيود التقليدية، وبخاصة في العمارة حيث يمكن الجمع بين عناصر غير متجانسة تخرج، تماماً من المألوف[٣]، وأخذنا ندخل مرحلة النهايات كنهاية الدولة القومية، والتاريخ، والجغرافية، والمدرسة، والطبقة الوسطى، ... إلخ[٤] وامتداد ذلك إلى بقية مجالات الحياة المختلفة فعودة انبعاث التأثير الديني في العالم أو عودة المقدس[٥]، إعادة التأكيد بأن ما

---

(١) NATION STATES: Nations in a State of change, HTTP: // SPECIALS.F.T.COM/In/specials/sp 40fe.html

(٢) Change and Continuity in International Globalization Process: Turn of the Century Scenarios, http; //Ianic.utexas.edu/project/sela/eng - docs/spcl 22 di 44 htm.

(٣) د. أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصدر سبق ذكره، ١٥٣.

(٤) د. نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، عرض إبراهيم غرابية، http: //www. aljazeera. net/books/2001/11/11 - 12 - html.

(٥) د. عبد الله عبد الدائم، نحو فلسفة تربوية عربية: الفلسفة التربوية ومستقبل الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠، ١٤٩.

طرحته الحداثة بشأن تراجع التأثير الديني مقابل العقل لم يكن صحيحاً لكون الأديان تشكل جزءاً من النسيج الفطري والاجتماعي للإنسانية لا يمكن الاستغناء عنه، ما جعل ما بعد الحداثة تعيد النظر في موقف الحداثة من الدين، بالشكل الذي دفع البعض إلى التساؤل بشأن عالم ما بعد الحداثة هل يمثل عودة إلى عالم ما قبل الحداثة حيث الدين[١].

ومن هنا فإن الأنساق والمشاريع الفكرية الحديثة، المرتبطة بالعقل والتنوير والتقدم والحرية والأنسنة، قد تحولت في عقول الحداثيين والتنويريين والإنسانويين إلى معتقدات جامدة وثوابت مطلقة، أو إلى أسس ما ورائية وروايات طوباوية، الأمر الذي أفقدها مصداقيتها وجعلها غير صالحة للمراهنة على الفهم والتشخيص أو الفعل والتأثير[٢]، من كل هذا وغيره كان لا بد من فكر جديد يستطيع تمكين المجتمعات الغربية من مواصلة مسيرتها نحو المجهول.

وهنا سوف يدخل الغرب إلى مرحلته الجديدة ممتطياً ما بعد الحداثة لمواصلة المسيرة في مشروعه الحداثي، محاولاً إعادة الروح من جديد في مجتمعاته مع نضوب العديد من طروحات حركة الأنوار، تلك الطروحات التي كانت الرذاذ المعرفي والفكري لتلك المجتمعات منذ ولوجها مرحلة الحداثة والتي كانت بالنسبة إليها بمنزلة دين جديد من ابتكار الإنسان بعد تحييد المسيحية وعلمنتها.

* * *

---

(١) DANIEL JADAMS. Towrd A Theological understanding of postmodernism, http: www. crosscurrents. org/ adams. html.

(٢) علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، مصدر سبق ذكره، ١٧٦.

المبحث الثاني

ما بعد الحداثة: المفهوم والخصائص

أولاً- ما بعد الحداثة والحركة الما بعدية

تأتي معالجة هذا المفصل لفك الإشكال الذي قد يقع فيه البعض بشأن ما بعد الحداثة والحركة الما بعدية في الفكر الغربي، فالمتتبع للعديد من الأدبيات وبالأخص في العقد الأخير من القرن العشرين، سوف يجد هناك تياراً كبيراً أخذ يتبلور تحت تسمية (الحركة الما بعدية) يشمل موضوعات متنوعة (ما بعد البنيوية، ما بعد الماركسية، ما بعد الرأسمالية، ما بعد الصناعي[1]، ما بعد الوضعية، ما بعد العلمانية[2]، ما بعد المنهجية، ما بعد الرمزية، ما بعد التاريخ، ما بعد الفلسفة ما بعد الأيديولوجية، ما بعد الميتافيزيقيا، ما بعد العولمة الدولة القومية، ما بعد العولمة[3]، ما بعد

---

(١) أطلق هذه التسمية دانييل بل لوصف التحول الحاصل حيث ننتقل من مجتمع تتحكم به العوامل المادية إلى مجتمع تتحكم به المعرفة انظر في ذلك: Danieil Bell, The coming of post - Industrial society, Basic Books, Inc., Publishers New York, 1973.

(٢) بشأن ما بعد العلمانية انظر: Notes Towards a post - Secular Society, http // www: starcourse. org/post - secular.

(٣) ما بعد العولمة، مصطلح وفكر يتطلع إلى المستقبل من جانب، لكنه يستقي بعض أفكاره من ممارسات ونظريات القرون الوسطى، وهو مزيج من الارتداد إلى الصراعات =

الفوضوية[١]، ما بعد العقل، ما بعد العقلانية، ما بعد الواقعية، ما بعد الاستعمار، ما بعد الصهيونية، ما بعد اليهودية، ما بعد المسيحية، ما بعد الحداثة الإسلامية، ما بعد المعرفية) هذه الحركات الفكرية على الرغم من تنوعها ألا أنها تلتقي جميعها حول فكرة أساسية، وهي التوقف بشأن ما مطروح من أفكار وأيديولوجيات للقيام بعملية مراجعة شاملة لها كل حسب مجالها الخاص، لكون هذه الحركة في مجملها وجدت بأن ما تم طرحه في الفكر الغربي لم يعد يلائم المستجدات الحياتية المختلفة[٢].

وما بعد الحداثة وإن كانت هي جزءاً من الحركة الما بعدية في الفكر الغربي، لكنها هي أشمل لكونها تتعامل مع أسس المشروع الحداثي الغربي محاولة تلمس شرعية وجودها ومدى نجاحها في ما كانت تدعو إليه وما التغيرات التي مستها بعد هذه المسيرة الطويلة للمشروع الحداثي الغربي، في حين تعمل تلك الحركات الما بعدية الأخرى على توظيف آليات ومناهج ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة للقيام بعملية استنطاق للأسس التي بنى عليها كل حقل أو مجال بناءه المعرفي للكشف عن مدى صلاحيتها في مجاراة هذا العصر.

وهنا أيضاً نشير إلى أن مقطع ما بعد post الذي يستخدم في الحركة الما بعدية ومن ضمنها حركة ما بعد الحداثة له دلائله خاصة، كون استخدامه

= الدينية والقبلية، كما عرفها العالم قبل مرحلة الحداثة، وهو من جانب آخر تطلع لإعادة تكوين الغرب كقلعة متماسكة بوجه الحضارات الأخرى: انظر في ذلك: الدكتور غسان سلامة، نقد الفكرة العربية من موقع التمسك بها، مصدر سبق ذكره، ٢٣.

(١) بشأن ذلك انظر: Jess ohn, What is Postanarchism "POST"? http: //www. google, com.

(٢) د. فضيل دليو، العلوم الاجتماعية بين العالمية والخصوصية (مقاربة نقدية)، مجلة جامعة قسنطينة للعلوم الإنسانية، الجزائر: منشورات قسنطينة، العدد ٥، ١٩٩٤، ٦٥.

ليس عملية اعتباطية بقدر ما له من دور في الإشارة إلى حدوث شيء، وهنا يبرز اختلاف في تحديد ماذا يعني عند استخدامه هل الإشارة إلى نتيجة أو عاقبة أو ولادة أو تطور أو رفض أو بديل؟[١].

إن عدم التحديد هذا ربما يرجع أساساً إلى طبيعة الموضوعات التي يرتبط بها هذا المقطع مما يجعله يحمل شيئاً من الضبابية عندما يقترن مع مصطلح آخر فمثلاً يمثل مصطلح ما بعد الحداثة إشارة إلى الانفصال عن مكونات أو مقومات الحداثة أو استمرارها أو بوصفه مزيجاً من الانفصال والاتصال معاً أو جدلية الانفصال والاتصال[٢]، في حين يرى إيهاب حسن أن المقطع post لا يعبر عن انفصال بقدر ما يعبر عن الاستمرارية[٣]، في مقابل هذا التصور يرى هابرماس أن مقطع post يمثل لدى دعاة ما بعد الحداثة الابتعاد عن ماض بعينه، إضافة إلى أنه في الوقت نفسه يعبر عن عجزهم عن تسمية حاضرهم، لأننا حتى الآن لن نجد حلاً للمشاكل التي تنتظرنا في المستقبل[٤]، ويحاول عبد الوهاب المسيري أن يدلو بدلوه في هذا المضمار فيرى لو أحللنا كلمة نهاية بدل مقطع ما بعد، لاتضح لنا بأنه يشير إلى نهاية، نهاية الحداثة، نهاية الميتافيزيقيا[٥]. وإذا اجتهدنا نقول: «إن هذا المصطلح عندما يقترن مع ما بعد الحداثة فإنه يشير إلى استمرارية وتجاوز للحداثة في آن واحد، تجاوز للحداثة في

---

(١) صبحي حديدي، الحديث، الحداثة، ما بعد الحداثة: ماذا في الـ «ما بعد» من قبل ومن بعد؟، الكرمل، العدد ٥١، ربيع، ١٩٩٧، ٥٢.

(٢) عصام عبد الله، الجذور النيتشوية لـ «ما بعد» الحداثة، مصدر سبق ذكره، ٢١٣.

(٣) د. حامد أبو أحمد، الخطاب والقارئ.. نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ٢٠٢.

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٥) د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية واليهودية والصهيونية، مصدر سبق ذكره، ٢٩٤.

بعض معطياتها التي لم تعد قادرة على تقديم تفسير ملائم للعديد من التغيرات التي شهدها العالم، واستمرارية أي استمرار للعديد من معطيات الحداثة ومن ثمّ يمثل وقفة تأمل لمرحلة الحداثة فكرياً وعلمياً[١]، ألا بل أكثر من ذلك فإن الحركات الما بعدية تستمد وجودها من الركون إلى الشيء السابق والمختلف، مما يجعلها بمثابة مرحلة وسط بين السابق القديم وبين المستقبل الذي لم يلد بعد بصورته النهائية، وإذا ما حاولنا الاجتهاد لتعليل ذلك كله نرى ذلك ربما مرتبطاً أساساً بحالة التغير والتغيير السريعة التي تشهدها الإنسانية وبالأخص المجتمعات الغربية مما تجعل مسألة التحديد تتسم بالصعوبة والتعقيد.

ثانياً- مفهوم ما بعد الحداثة

من يريد الكتابة في هذا المفصل يجد نفسه أمام حيرة المعالجة؛ كون الموضوع يتسم بالاتساع والتنوع، تنوع الفكر والمفكرين، تنوع التيارات والمذاهب، تنوع الحركات الثقافية والفكرية، تنوع المجتمعات والثقافات، لذا يحق لنا تحديد الجواب بالسؤال، **متى ظهرت ما بعد الحداثة كحركة فكرية؟ ومتى استخدم مفهوم ما بعد الحداثة للدلالة عليها؟ وما الفرق بين ما بعد الحداثة وما بعد الحداثية؟ وما أبرز التعريفات التي قدمت بشأن ما بعد الحداثة؟ وما أبرز خصائص ما بعد الحداثة؟ ومن ثم ما أبرز تلك المدارس التي خاضت في هذا المجال؟.**

على الرغم من تلمس بداية حركة ما بعد الحداثة عند كل من نيتشة وماركس وفرويد وهايدكر، حيث شكلت طروحاتهم الأسس الفكرية لحركة ما بعد البنيوية والتي هي بمثابة القاعدة النظرية لما بعد الحداثة، لكن عند

---

(١) باسم علي خريسان، السلطة وفلسفة ما بعد الحداثة، محطات استراتيجية، بغداد: مركز الدراسات الدولية، العدد ٧٦، ٢٠٠٠، ١.

تحديد زماني - فكري لما بعد الحداثة، فإن الكتّاب المختصين بهذا الشأن لا يجمعون على تحديد واحد، بل تبرز العديد من الاجتهادات في هذا المجال، فتوينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٦) يرى أن هذه المرحلة تبدأ من عام ١٨٧٥، لكون الغرب قد دخل منذ ذلك العام إلى حلقة تاريخية جديدة في حضارته[١]، ومنها من يجعل بداية ما بعد الحداثة مقترناً باكتشاف أمريكا، وانتهى كذلك في أمريكا في عام ١٩٦٩ عندما أرسلت أول إنسان إلى القمر، في هذه اللحظة بدأ عصر جديد في التاريخ الإنساني[٢].

في حين يقرنها البعض الآخر بنهاية الحرب العالمية الثانية[٣]، لكون العالم دخل مرحلة جديدة بكل شيء سياسياً واقتصادياً وثقافياً وتكنولوجياً، مقابل هذا الطرح يذهب البعض الآخر إلى جعل نهاية الحرب الباردة وتفكك الاتحاد السوفييتي وتراجع الأيديولوجيا الماركسية بداية لمرحلة، ما بعد الحداثة، ونهاية لمرحلة الحداثة التي امتدت من ١٧٨٩ - ١٩٨٩ والتي بنهايته انتهى عصر الأنوار[٤]، في حين يحدد البعض الآخر البداية بسقوط جدار برلين عام ١٩٨٩[٥] إذا كانت هذه الطروحات تقرن ببروز ما بعد الحداثة بحدوث تغير في الجانب السياسي، فإن الطروحات الأخرى تحاول أن تقرنه بجوانب أخرى،

---

(١) نقلاً عن إيهاب حسن، نحو مفهوم لـ «ما بعد الحداثة»، ترجمة صبحي الحديدي، مجلة الكرمل، العدد ٥١، ربيع ١٩٩٧، ١٣.

(٢) Vaclav Havel, The Need for Transcendence in the Postmodern World, File: //A:/ the need for transcendence in the postmodern world. html.

(٣) فريدة النقاش، قضايا ما بعد الحداثة في الأدب والنقد، مصدر سبق ذكره، ١٣.

(٤) ROY Edgemon, Post Modernism and Evangelism, http: //www. bwanet. org/ divisons/ee/postmodernism %20e dgemon. html.

(٥) Howard Cincotta, Post - Modern Diplomacy and the new media, http: //www. cisp. org/imp/july - 2001/07/01 cincotta. html.

بالثورة الصناعية الثالثة وبروز مجتمع ما بعد الصناعي (مجتمع المعرفة) حيث تصبح المعرفة هي الأساس في النشاط الاقتصادي ويصبح قطاع الخدمات هو سمة ذلك النشاط، وعند (فريدريك جيمسون) يقترن بروز ما بعد الحداثة ببروز النمط الرأسمالي الحديث، وهو الرأسمالية المتأخرة التي تقترن بالشركات المتعدية الجنسيات، والنتيجة هي توسع هائل للثقافة على امتداد الحيز الاجتماعي، وإلى الحد الذي يمكن القول فيه: إن كل شيء في حياتنا الاجتماعية غدا ثقافياً[(١)]، وفي نفس السياق يرى «ديفيد هارفي» بأن ما بعد الحداثة هي نتاج لعمليات تحول من الفترة الفوردية - الكنزية إلى مرحلة التراكم المرن[(٢)].

وهنالك اعتقاد لدى البعض بأن بداية ما بعد الحداثة اقترنت بظهور تكنولوجيا الحاسوب، في بداية الستينيات كقوة مهيمنة على كافة نواحي الحياة الاجتماعية[(٣)] في حين «جان بودريارد» يقرن ما بعد الحداثة ببروز الإعلام الجماهيري، فيقول: «نحن نعيش في عالم من الصور، لكنها جميعها صور زائفة، إننا ننتقل إلى عهد تكون الحقيقة فيه نتاج لقيم اجتماعية، ويكون العلم فيه مجرد تسمية نقرنها بأنماط معينة من التفسير»[(٤)].

وقد حدد أحد الكتاب الساعة الثالثة والنصف من بعد ظهر يوم الخميس

---

(١) Hider Eid, worlding Deconstruction post modernism, Op. cit.

(٢) Johannes ANGERMULLER, Postmodernism in context or Grad students on the market, http: //www. gradnet. de/pomo 2. archives/pomo 98. papers/inaugu 98. htm+ 8 & inlang = ar.

(٣) Dr. Mary Klages, post modernism, Op. Cit.

(٤) SHANNON WEISS&KARLA WESLEY, POSt modernism and its critics, Op. cit.

من تموز عام ١٩٧٢ كبداية لعصر ما بعد الحداثة، عندما تم الانتهاء من بناء دار للإيواء في سانت لويس في ولاية ميسوري الأمريكية، واعتبرت هذه الدار بمنزلة قمة في الريادة المعمارية لعصر الحداثة[١]، ولكن تغيرت الصورة فجأة عندما تم اعتبار هذه الدار غير صالحة للسكن بمعنى أن ما يناسب عصر الحداثة قد أضحى لا يتناسب مع معطيات العصر الجديد في مجال الهندسة المعمارية[٢].

ويذهب البعض الآخر إلى جعل نهاية القرن العشرين وبداية الحادي والعشرين نقطة فاصلة بين تراجع أنموذج قديم (الحداثة) وبداية الأنموذج جديد (ما بعد الحداثة) حيث تبدو هذه المرحلة غير مستقرة ومليئة بالتناقضات، لأنها تتضمن خصائص من الحداثة ومن المستقبل ما بعد الحداثي[٣] ويذهب مطاع الصفدي إلى وضع تحديد فكري لبداية ما بعد الحداثة أو الحداثة البعدية كما يحلو له أن يسميها بذلك فيقول: (إذا كان ثمة من تاريخ مادي لمولد الحداثة البعدية، سيكون هو لحظة الكشف عن هذا المشروع الغربي في أوج تعارضه ووحدته الكيانية المعاصرة بين الميتافيزيقية والأركيولوجية، بين منهج للتمثيل وللتشميل، وآخر للتخصيص، بين سلطة لا متناهية لفكر اللامتناهي ومعاييره وعقائده، بين ما يسمى باسم عام للمتناهي، هذا الشيء الذي لا يمكن القول عنه إلا بخصيصة واحدة وهي أنه: المختلف)[٤].

---

(١) Andrew Boyd, Save Western Civilization now - Ask me how! http: //www. wanderbody. com/pomotogo/ save %20 western 20civ. html.

(٢) Jeff Fountain, Post - Modernity: A global Weather Change?, OP, Cit.

(٣) Suzanne Meyer, Unitarian Universalism and Post modern Imagination, OP. CIT.

(٤) مطاع الصفدي، في كتاب الكلمات والأشياء، مصدر سبق ذكره، ٩.

وإذا أردنا الاجتهاد في تحديد ولادة مرحلة ما بعد الحداثة، نرى أنها قد ولدت منذ الأيام الأولى لولادة الحداثة وبقيت تنمو مع تقدم الحداثة وتكاملها، وتوفر البيئة المناسبة لتخرج على شكل حركة تأمل ونقد وتقويض لأسس الحداثة نفسها.

وإذا أردنا البحث عن أولى تلك الاستخدامات لمصطلح ما بعد الحداثة وأبرز تلك التطورات التي مر بها، كذلك نجد اختلافاً وتنوعاً في الآراء بشأن التحديد الزماني - الفكري لهذا الاستخدام حيث يرى «ضياء الدين سردار» أن أول استخدام للمصطلح قد تم من قبل الكاتب الإسباني «فيدريكو دي أونيس» في عام ١٩٣٤ ليصف حركة رد فعل على، وفي إطار الحداثة[١]، وعند «دانييل آدمس» أول استعمال للمصطلح كان في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين للإشارة لحركة هندسية مثلت رد فعل على النماذج الخطية لهندسة الحداثة، وهذا المصطلح توسع ليضم حركات في الأدب والفنون وخليطاً من الفلسفة وعلم الاجتماع، مما جعلها تعرف بالنظرية النقدية[٢]، في حين يرى «جيفان» أن أول استخدام للمصطلح تم في ١٩٤٧ من قبل توينبي لوصف المرحلة الأخيرة في التاريخ الغربي أو تاريخ الحضارة الغربية، إذ إن هذه المرحلة بحسب رأي «توينبي» سوف يغلب عليها الاتجاه اللاعقلاني واليأس وعدم التفاؤل بإمكانية تحقيق أي تقدم والأنانية المفرطة والقلق[٣]، إن جميع تلك المحاولات في الوقف على تحديد بداية لم تعد دقيقة خاصة بعد أن

---

(١) ضياء الدين سردار، ما بعد الحداثة والآخر: الإمبريالية الجديدة للثقافة الغربية، عرض جريدة البيان الإماراتية، دبي، الخميس ٢٤ مايو، ٢٠٠١.

(٢) DANIEL JADAMS. Toward A Theological understanding of postmodernism, OP, Cit.

(٣) Jeff Fountain, Post - Modernity: A global Weather Change?, OP, Cit.

أفضى البحث إلى اكتشاف استخدامها قبل هذه التواريخ بكثير، كما في استخدام جون واتكنز تشابمان John Watkins Chapman لمصطلح الرسم ما بعد الحداثي أو ما بعد الانطباعية في عقد ١٨٧٠[١]، وظهور هذا المصطلح أيضاً عند رودولف بانفتز في عام ١٩١٧)[٢]، وهنا نود الإشارة إلى أن البحث قد يكشف عن استخدام أعمق تاريخياً للمصطلح.

وهنا لابد من الإشارة لمسألة تحديد الفرق بين استخدام مصطلح (post Modernity) ومصطلح (Post Modernism) حيث يستخدم كلا المصطلحين للدلالة على ما بعد الحداثة، في حين التفصيل الدقيق يشير إلى غير ذلك، وهنا كذلك ثمة عدم إجماع من قبل المختصين في هذا الحقل الأكاديمي، ف (دانييل آدم) يرى أنه على الرغم من هذا التداخل بين كلا المصطلحين، فإن علماء الاجتماع اتجهوا إلى استخدام المصطلح الأول، بينما في مجال الفنون والإنسانيات يفضل استخدام المصطلح الثاني، وإن المصطلح الأول يشير بصورة أكثر إلى الحالة أو الوضع الثقافي، بينما يركز المصطلح الثاني بصورة أكثر على الحركات الثقافية أو الحركات التعددية ضمن الثقافة، لذلك نذهب إلى القول بأن المصطلح الأول[٣] هو عبارة عن الوضع الذي وجدت ثقافة القرن العشرين نفسها فيه، بينما المصطلح الثاني فهو انعكاس على ذلك الوضع واستجابة له[٤].

---

(١) Ihb hassan, From Postmodernism to Postmodernity: the Local/Global context, http: //www.ihabhassan. com/postmodernism - to - postmodernity. htm + 8.

(٢) د. ميجان الرويلي ود. سعيد البازعي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ١٣٨.

(٣) DANIEL JADAMS. Toward A Theological understanding of postmodernism, OP, Cit.

(٤) Ibid.

وهنالك من يرى بأن Post Modernity تشير إلى فترة زمانية تميزت بمجموعة من الظواهر الاجتماعية والثقافية، والتي أسهمت في تكوين إيديولوجيا أو عقيدة عالمية تدعى Post Modernism، وبكلمة مختصرة تمثل Post Modernism السبب في حين تكون Post Modernity النتيجة(١).

وهنالك رأي آخر يرى بأن Post Modernity نمط مادي لإعادة إنتاج المجتمع الذي وجد في فترة الحداثة، في حين Post Modernism نمط ثقافي لإعادة إنتاج ذات الفترة الاجتماعية - التاريخية(٢).

أما (هيرسي) يعرف Post - Modernity كعلامة لما وصل إليه مجتمعنا المعاصر من تنظيم تكنولوجي واقتصادي، في حين يعرف Post Modernism نمطاً من الفنون والثقافة التي تميل إلى التهكم والسخرية ولا ترى التاريخ قصةً لتقدم خطي والانتصار، وإنما قصة للدوائر المتراجعة(٣)، وهنالك من يجعل مصطلح Post - Modernism الاسم الذي يعطى للنظرية، بينما مصطلح Post Modernity - هو وضع أو حالة ما بعد الحداثة(٤).

ويأتي (إيهاب حسن) بتمييز آخر بين المصطلحين حيث يرى أن Post Modernism (ظاهرة ثقافية) يستعمل للإشارة للمجتمعات ذات الوفرة، والاستهلاكية، وعالية التقانة، والتي يقودها الإعلام، ومصطلح - Post

---

(١) Brief History of Post modernism, File: //A:/Brief history of post modernism. htm.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

(٤) Life Purpose "Coping With Postmodernity" , http: //www. aspirenow. com/ Purpose 1000 Postmodernism. 1. htm.

Modernity (عملية جيوبولتيكية شاملة)، يشير إلى تفاعل، الظواهر الكوكبية حيث القبلية والاستعمار، الأسطورة والتكنولوجية، الهوامش والمراكز(١).

وبعد يمكننا الاجتهاد لنقول: إن المصطلح الأول ربما هو أقرب إلى الجوانب الفكرية والنظرية للحركة في حين يشير الثاني إلى الجوانب العملية الاجتماعية والسياسية والثقافية للحركة، ولكن برغم من هذا التحديد فإن كلا المصطلحين وبسبب تداخل وتمازج الموضوعات التي ترتبط بها إلى جانب تنوع الانتماءات الفكرية والتخصصية للكتاب والمفكرين المعنيين في هذا المجال أصبح كل منهما يشير إلى ذات المصطلح.

وإذا ما أردنا الوقف على تعريف محدد لما بعد الحداثة، نجده مصطلحاً عصياً على التعريف والتحديد؛ لأنه ذاته يرتكز على أسس تقدم نفسها بأنها رافضة للتحديد، ومن جهة أخرى غموض المفهوم ذاته في أذهان أصحابه(٢) هذا ما أعطاه صفة المرونة(٣)، حيث إن كل ما تم تقديمه من تعاريف ليس أكثر من تصورات جزئية للموضوع، يتناول كل منها مجالاً من مجالات الحياة المختلفة، مثل الفن والعمارة والموسيقا والسينما والأدب وعلم الاجتماع والاتصالات والموضة والتكنولوجيا.. إلخ(٤) وهي في أغلبها ليس أكثر من تصورات ذاتية لما بعد الحداثة التي هي ذاتها ترفض أن يكون هنالك تعريف واحد محدد لأي شيء ومن ثم ترفض أن يكون لها تعريف محدد(٥).

---

(١) Ihb hassan, From Postmodernism to Postmodernity: the Local/Global context, OP. CIT.

(٢) د. أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصدر سبق ذكره، ١٥٢.

(٣) MODERNISM Is Not the same as westrenization, http: //www. geocities. com/ Athens/forum/4123/modern. htm.

(٤) Barry Burke, postmodernism, OP. cit.

(٥) Helen Flatley, http: www. geocities. com/ helen flatley/ pmt. htm.

لذلك هي لدى ليوتار (التشكيك بالسرديات الكبرى[١] أو الما ورائية)[٢]، وعند جان بودريارد «مرحلة متأخرة من الرأسمالية وتحمل انفصاماً مكانياً وزمانياً»[٣] وعند جيمسون «ثقافة الرأسمالية المتأخرة»[٤] ولدى دانييل آدمس هي «اسم يعطى للفضاء بين ما كان وما ينبغي أن يكون»[٥]، في حين تمثل ما بعد الحداثة عند البعض الآخر «نهاية للاعتقاد بالتقدم والتطور المباشر في التاريخ الاجتماعي، ودخول المجتمع إلى مرحلة النسبية الرافضة للحقائق المطلقة»[٦]، هذه النسبية التي متى ما تركها الناس واعتقدوا بامتلاكهم للحقيقة المطلقة قادهم ذلك إلى الحروب والاضطهاد والعبودية والخوف والعنصرية[٧].

هذا ما جعلها تعرف عند الآخرين «بأنها عبارة عن حركة رد فعل على مثاليات الحداثة»[٨] ويعرفها (جيمس كورث) بأنها الإفراط الذي لا حدود له

(١) السرديات الكبرى أو الحكايات الكبرى، Grand&met Narratives يراد بها حقائق كونية يفترض أنها مطلقة وقصوى، تستخدم لشرعنة مختلف المشروعات السياسية أو العلمية مثل الماركسية أو التنوير: انظر في ذلك صبحي حديدي، الحديث، الحداثة: ماذا في الـ «ما بعد» من قبل ومن بعد؟، مصدر سبق ذكره، ٥٧.

(٢) Jean - Francois Lyotard, The Postmodern Condition Areport on Knowledge, http: //www. marxists. org/referemce/subject/philosophy/works/fr/lyotard. htm.

(٣) نقلاً عن د. أحمد مجدي حجازي، علم اجتماع الأزمة: تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة، مصر: دار قباء، ١٩٩٨، ١٩٨.

(٤) Fredric Jameson, The Cultural Logic of Late Capitalism, Duke Up, 1991, http: //www. file: //C: /My Documents/jameson.htm.

(٥) DANIEL JADAMS, OP. cit.

(٦) POST MODERNISm - a definition?, http: //www. hewett. norfolk. sch. uk/ curric/soc/Postmode/post 11.htm.

(٧) Post modernism, http: //www. christianity. co. nz/truth 5. htm.

(٨) Educational Administration in the Postmodern, http: //www. pedb. utexas. edu/ faculty/scheurich/proj 6/pags/ edu. htm.

في العلمانية[١]، ذلك لكون ما بعد الحداثة ترفض كل أشكال المطلق سواء السماوي أو الأرضي، وإذا كانت تقرأ لدى البعض بأنها إمبريالية جديدة للثقافة الغربية[٢] وتعرف في المقابل كحركة تكفير عن الزمن الاستعماري[٣] ذلك لكون الحضارة الغربية باسم التحرر والعلم والموضوعية أخضعت عديداً من شعوب العالم لسيطرتها، في حين يرى بها (جاكسون) الحداثة نفسها في نقضها لذاتها[٤]، وهي لدى (بوتس كابيوستن) «الحداثة وقد ارتدت إلى جذورها الأولى وهي قادرة على تغيير هذه الجذور»[٥] وعند (كرستي ستيل) هي «عنوان لظاهرة العولمة»[٦]، ويرى (أليكس كالينيكوس) أنها «فن السطح، بلا عمق، بلا أي امتداد، احتفاء بتفكيك الذات»[٧] ويراها (لازمان) أنها «إعادة تنظيم للمعرفة، لا شمولية، ورغبة بالتعقيد، وتناقض، وتنافر، قبول للانظام، تعارضات، انقطاعات، فجوات»[٨].

---

(١) James Kurth, Religion and Globalizatuon, File: // A: / Eessay Religion and Globalization. htm.

(٢) FREE ARAB VOCE., February 13, 2000, http: //www. fav.net/ Matrix of Postmodernism And Globalization. htm.

(٣) James Kurth, Religion and Globalizatuon, OP. CIT.

(٤) F. L. J. JAKSON, Post - modernism and the recovery of the philosophical tradition, OP. Cit.

(٥) Botis Kapustin, Russia as Apost - modern country, http: //www. msses. ru/win/ research/texts/kapustin. html.

(٦) Kristie Steele, Definition of Post modernism, http: //hyper. vcsun. org/Hyper News/battias/get/coms 633/f 2001/pomodef. html? inline = - 1&.

(٧) Postmodernism and The Deconstruction of Social explanation: The Frightened Cries of A Child, http: www. google.com.

(٨) Ibid.

وعند فريدة النقاش، ما بعد الحداثة «هي تجزئة الفرد وتناثره ذرات، وعجزه عن السيطرة على مصيره»[١].

أما عند (ديك هيبدايج) فهي «حالة من فقدان المركزية، ومن التشعب والتشتت، نساق فيها من مكان إلى مكان عبر سلسلة من السطوح العاكسة كالمرايا المتقابلة»[٢]، وهي لدى بتر بيدغر «مرحلة اللاتكوّن»[٣] وهي تفهم كاستمرار وتجاوز للحداثة في ذات الوقت[٤]، ما جعل أحمد حجازي يرى منها حركة «نشأت في أحشاء الحداثة ذاتها لنقدها أو للتواصل معها والبحث عن البديل»[٥] وعند (ديفيد هارفي) ما بعد الحداثة «هي الوضع الذي وجد العالم به نفسه بعد تحطم مشروع الأنوار»[٦] في حين يصفها ميشيل فوكو بأنها «هترويوتوبيا، وبالنسبة إليه إذا كانت اليوتوبية هي المكان حيث كل شيء فيه جيد، وإذا كانت الهستيوتوبيا المكان الذي كل شيء فيه رديء، فإن هترويوتوبيا هو المكان الذي أعضاؤه يمتلكون القليل أو الشيء غير الواضح من الترابط مع الآخر»[٧].

وتوصف عند البعض الآخر بأنها «تعبر عن مرحلة من التطور الاجتماعي تميزت بتغييرات سياسية وتجارية واسعة ضمت العولمة، العودة إلى الطبيعة،

---

(١) فريدة النقاش، قضايا ما بعد الحداثة في الأدب والنقد، مجلة أدب ونقد، ١٩٩٤، ١٠.

(٢) عصام عبد الله، الجذور النيتشوية لـ «ما بعد الحداثة»، مصدر سبق ذكره، ٢٣١.

(٣) Jeff Fountain, Post - Modernity: A global Weather Change?, OP, Cit.

(٤) Haider Eid, Worlding: Deconstuctive post modernism, Op. Cit.

(٥) د. أحمد مجدي حجازي، علم اجتماع الأزمة: تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره.

(٦) Andrew Boyd, saev Western Civilization now - ask me how!, OP. CIT.

(٧) Prof Khwaja Masud, Postmodernism to Pluralism, http: //www. ang. group. com/ thenews/ nov 2001 - daily/05 - 11 - 2001/ oped/ 03. htm.

التعدد الثقافي، الاستهلاكية، ازدياد التحسّس تجاه الممارسات الثقافية»[١]، في حين لا يرى بها (بادجيان) أكثر «من إرث ثقافي للرأسمالية الاستهلاكية الحديثة»[٢]، وتوصف أيضاً بأنها «الطفل الذي تعثرت ولادته لحقبة الحداثة، وقد مثلت الاتجاهات المتطرفة ضمن الاتجاه الحداثي والرافضة لأي شيء مطلق أو ثابت»[٣]، ويجعلها ستيورات هال «الطريقة التي يحلم العالم فيها بأن يكون أمريكياً»[٤]، فقد تحولت أمريكا إلى مركز استقطاب، فبينما كان العالم يحلم بأمريكا كانت أمريكا بدورها بالعالم في صورتها السيادية بعد الحداثية، والحقيقية السياسية التي أصابها التقادم بالنسبة إلى كمال ما بعد الحداثة وانتقائيتها الحرة، إن أمريكا في يدها محور الاختيارات ومعظمها وإنها تعد مركز الهيمنة الغربية للعالم الأول، وباعتبار ما بعد الحداثة حالة تاريخية، فإنها ترتبط بصورة وثيقة بحقائق القوة الاقتصادية والسياسية والعسكرية، وتؤكد على النفوذ الثقافي الحضاري لأمريكا والغرب[٥].

أما جيف فونتاين فإنه يرى بها (الصيغة الفكرية التي أضحت تعرف، بأنها اتجاه لا عقلاني، ومتناقض، إنها اتجاه نحو نوع من التفسير الفردي للتطور

---

(١) Post Modernism and Globalisation: What is it and how will it affect alternative medicine and traditional healing methods?, http: // www. holistichtopics. com/ HMG/postmod. html.

(٢) Ashley Padgen, Postmodernism and Economics, July, 1999, http: //www. arts. unsw. edu. au/hps/sts core links/couressubjects/subjects - details/scts page/tech change econ devsite/tech change site/Final 20% student 20% journal 1999/ postmodern. htm.

(٣) Modernism and Modern Thought, http: //www. abc.se/-mg 9783/mmt - e. html.

(٤) الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكر، مصدر سبق ذكره، ٥٣.

(٥) نفس الصفحة، نفس المصدر.

العالمي أكثر منها تفسيراً كلياً، أنها تضم نوعاً من عدم التجانس والانسجام، والعقلانية المنطقية، كما أنها سلسلة من التناقضات أو الأفكار المتناقضة بين بعضها وبعضها الآخر(١).

ويقول فيها علي حرب محللاً: «إن ما بعد الحداثة هي أن نضع، موضع النقد والفحص، والعلاقات مع المفردات التي قرأ من خلالها أهل الحداثة العالم والأشياء، أعني بهذه المفردات العناوين الكبرى والشعارات العريضة التي ألهمت رواد الحداثة وغذت مشاريع التحديث، كالتنوُّر والتقدم والعقلانية والعلمانية والليبرالية والنزعة الإنسانية... والنقد يبين في هذا الصدد، كيف أن المحدثين قد تعاملوا مع العقل بطريقة غير معقولة؛ أو مع العلمانية بصورة لاهوتية، أو مع الحرية بطريقة استبدادية، أو مع الإنسانية بطريقة بربرية، ولكن حديثة أو معاصرة»(٢).

ويحاول المسيري أن يقدم تعريفاً وصفياً لما بعد الحداثة حيث يرى منها «حالة من التعددية المفرطة التي تؤدي إلى اختفاء المركز وتساوي كل الأشياء وسقوطها في قبضة الصيرورة بحيث لا يبقى شيء متجاوز لقانون الحركة المادية أو التاريخية، وتصبح كل الأمور نسبية، وتغيب المرجعية والمعيارية، بل ويختفي مفهوم الإنسانية المشتركة بوصفها معيارية أخيرية ونهائية، فتفسد اللغة أداة التواصل بين البشر، ويفصل الدال عن المدلول، وتطفو الدوال وتتراقص دون منطق واضح فيما يطلق عليه رقص الدوال، وتختفي الكل تماماً»(٣)،

---

(١) Jeff Fountain, Post - Modernity global Weather Change?, OP, Cit.

(٢) علي حرب، لماذا نقد العقلانية الآن؟، مجلة المسار، تونس: مجلة اتحاد الكتاب التونسيين، العدد ٢٦ - ٢٧، ١٩٩٥، ١٤ - ١٥.

(٣) د. عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، مصدر سبق ذكره، ٩٤ - ٩٥.

«وإذا حق لنا الإدلاء بمحاولة في هذا المضمار نقول: ما بعد الحداثة هي وقفة تأمل ومراجعة من قبل الذات الغربية لأسس مشروعها الحداثي ومدى صلاحيته لعالمها اليوم»[١].

وقبل أن نغادر هذا المفصل نود الإشارة إلى أن هنالك عديداً من المصطلحات التي تم استخدامها لوصف هذا التحول الذي تمثله ما بعد الحداثة، أي إن البعض لم يشايع رأي الأغلبية حول استخدام مصطلح ما بعد الحداثة، وحاول الإدلاء برأيه الخاص، حيث وجدنا العديد من المصطلحات الأخرى مثل الحداثة الجديدة، الحداثة الثانية، الحداثة المتأخرة، الحداثة العليا، الحداثة الرفيعة، الحداثة الكونية، ما فوق الحداثة، البرغماتية الجديدة، الوضعية الثانية أو الجديدة، الرأسمالية المتأخرة، العصر الرابع[٢]، العصر المتخطي للحداثة[٣]... إلخ.

(١) للمزيد بشأن التعريف ما بعد الحداثة انظر:

Definition of Post modernism, http: //hyper. vcsun. org/Hyper News/battias/get/ coms 633/f 2001/pomodef. html? inline = - 1 &.

(٢) مصطلح العصر الرابع استخدمه رايت مليز للإشارة إلى العصر الذي يعلن فيه إفلاس الأيديولوجيات المنحدرة إلينا من عصر التنوير وإخفاقها في دعواتها القائلة، بامتلاكها الحقيقة وبكونها الأدوات النهائية لتفسير العالم: انظر في ذلك سي. رايت مليز، من العصر الحديث إلى العصر ما بعد الحديث، ترجمة كريم الجاف، العرب، لندن، العدد بلا، الخميس ٨ - ١١ - ٢٠٠١.

(٣) Transmodernism العصر المتخطي للحداثة، هو تعريف جديد تماماً للحقيقة، للعلوم، للاقتصاد، للسياسة، للقدسية، للعلاقة بين الإدراك والواقع، للعلاقة بين الرجل والمرأة، إنه عصر يقدم صيغاً جديدة مختلفة تماماً وشديدة التسامح والمساواة بين البشر، إن الصورة التي اختارها لتصوير هذا العصر الجديد هي صورة لمائدة مستديرة تجلس حولها جميع الحضارات ممثلة في رجال ونساء يجلسون على قدم المساواة ليقرروا معاً مستقبل البشرية، وهناك في وسط هذه المائدة المستديرة يوجد فراغ يملؤه نور الحكمة الخالدة، ولكن =

ثالثاً- خصائص ما بعد الحداثة

وإذا ما تركنا مسألة تحديد المفهوم ورحنا نبحث عن أبرز تلك الخصائص والتصورات والأسس التي تطرحها ما بعد الحداثة كحركة فكرية وثقافية في المشروع الحضاري الغربي، تطرح نفسها فلسفةً وحركة ومرجعية جديدة تسهم في تجاوز سلبيات الحداثة في المشروع الحضاري الغربي من جهة، والمساهمة في تفعيل الحركة الحضارية الغربية لاستمرار المشروع الحضاري الغربي، حيث تبدأ ما بعد الحداثة في العديد من تياراتها ومدارسها القيام بعملية مراجعة شاملة للتراث الفلسفي - الثقافي الغربي الحداثي، لذلك أول ما قامت به هو ممارسة النقد والتشكيك والتقويض لأسس الحداثة، فالعقل الذي رأت فيه الحداثة مرشدها بعد الوحي فإنها رأت وبالرغم من الدور الكبير الذي قام به في البناء الحضاري الغربي، لم يحقق ما كان مرجواً منه، حيث أثبتت التجربة الحياتية وخلال عدة قرون أنّ العقل ليس المرشد الذي يمكن الوثوق به في قيادة قاطرة الحضارة الغربية، فهو ليس مجرداً وحيادياً كما أراد له ديكارت، لكونه يتأثر بالبيئة الثقافية والاجتماعية المحيطة به حيث تؤثر فيه بالشكل الذي يخرج به عن تجريده المطلق مما يتسبب في مضيعة الحقوق والواجبات[1]، لا بل إن الركون إلى العقل أسهم في بناء حضارة وطبقة العقل مقابل حضارة وطبقة اللاعقل مما ولد ثقافة إقصاء مارست عملها في إقصاء واستبعاد الآخر باسم العقل والعقلانية، بالشكل الذي حد من رؤية الحقيقة لكونها أصبحت مع

لا يوجد من هو جدير بامتلاك هذا المركز لا زعيم سياسي ولا زعيم ديني، إن الحكماء والمتعبدين يعترفون بأنهم كلما زاد اقترابهم من هذا المركز قلت قدرتهم على تعريفه: نقلاً عن الدكتور مارك ليكس، أحداث ١١ سبتمبر أعلنت نهاية شرعية الحداثة الغربية كنموذج مسيطر، مصدر سبق ذكره، ١٢٢.

(١) Clint Brown, dangerous "isms" II - Postmodernism, http: //members. cox. net/ winfieldcofc/evidences/04bpo s8.

ثقافة العقل أحادية الجانب، يقوم بناؤها على مرجعية الثنائيات القاتلة تلك الثنائية بين العقل واللاعقل بين النظام واللانظام التي مكنت الثقافة الغربية من تهميش الآخر في الداخل والسيطرة والتحكم بالآخر في الخارج(١)، لذلك دولوز يرفض هذه النزعة المتمركزة في أبستيمولوجية الثقافة التي تحكم العقل الغربي، ويرى أنّ كل المجتمعات هي عقلانية وغير عقلانية في ذات الوقت(٢).

هذه الصورة أعطت لحركة ما بعد الحداثة الشرعية في الوقوف موقفاً معارضاً وناقداً أو مقوضاً لطروحات الحداثة التنويرية، أي إن الحضارة بدلاً من أن تسترشد بنور العقل كما أراد لها رواد التنوير أصبحت تحت رحمة العقل الأداتي.

أما المؤاخذة الثانية للحركة على الحداثة هو تقديسها للذات وتقديمها لمشروع حضاري يقدس الإنسان الذي حل في الوجود بديلاً عن الإله، وأصبح الإله والسيد في الكون فهو ليس جزءاً من الوجود بقدر ما أصبح هو الذات المقدسة التي لها الحق في التحكم بالوجود بالشكل الذي يخدم مصلحته، فالطبيعة أصبحت موضوعاً يستطيع الإنسان تسخيرها عن طريق العلم والتكنولوجية لخدمة مصالحه(٣) دون الأخذ بنظر الاعتبار أثر ذلك فيه وفي الطبيعة ذاتها، ذلك كون التكنولوجية ذاتها أصبحت أداة للسيطرة والقمع توظف من قبل السلطات السياسية لخدمة أهدافها ومصالحها السياسية(٤)،

---

(١) F. Heylighen, Post - modern Fragmentation, OP. CIT.

(٢) Capitalism: A Very Special Delirium, An Interview with Gilles Deleuze and Felix Guattari, http: //www.nettime. org/Lists - Archives/nettime - 1 - 9604/ msg00025.html.

(٣) Enlightenment or Postmodernism, http: //www. georgetown. edu/bassr/gaynor/ ep.htm.

(٤) Enlightenment or Postmodernism, OP. CIT.

ومن جهة أخرى عرض الاستغلال غير المتوازن والصحيح للطبيعة الوجود الإنساني والطبيعي لمخاطر التلوث البيئي الكبير الذي أخذت تعاني منها الإنسانية، والعلوم الإنسانية التي أنشأها الإنسان الغربي لخدمة الإنسان العربي ذاته، أصبحت أداة بيد السلطات السياسية للتحكم في سلوكيات الإنسان[١].

لذلك نجد المؤاخذة الثالثة لما بعد الحداثة تجاه الحداثة تتعلق بالعلم الذي كان بالنسبة إلى المشروع الحداثي الغربي مرجعية مقدسة كونه أداة من أدوات التقدم تساعد الإنسان على الوصول إلى الحقيقة وتحقيق السعادة الشاملة للبشرية في الحياة[٢]، وهذه المرجعية التي يمثلها العلم لا يمكن لأحد المساس بها وفق طرح الحداثة، في حين ترى ما بعد الحداثة أن العلم ليس أكثر من أسطورة من أساطير الحداثة، لا تحمل الكثير من الصواب، ولقد ساعد على هذا التداعي العوامل التالية[٣]:

١- لقد ساهم العلم وبشكل واضح في خلق مشاكل بيئية لا عدّ لها ولا حصر وساعد في تطوير الأسلحة النووية والكيمائية، مما أضر بالبشرية كثيراً وبدا أن العلم لا يعمل بأي شكل من الأشكال على تطوير الجنس البشري أو حتى الحفاظ على بقائه.

٢- لقد أمّلت بعض الجماعات والفئات في تحقيق فوائد ترتجى من وراء التقدم العلمي، وهذه الفوائد تتجلى في تحقيق أكبر قدر ممكن من المساواة بين

---

(١) Postmodernism, http: //www.christianity. co. nz/truth 5.htm.

(٢) Storytelling and Postmodernism: Jean - Francois yotard, http: www. stevedenning. com/Postmodern.html.

(٣) Ibid.

الدول المتقدمة والنامية بين الأغنياء والفقراء بين الرجال والنساء، ولكن لا يبدو أن الآمال المعلقة على العلم قد أثبتت أن العلم قادر فعلاً على حل هذه المشاكل.

٣- لقد كان العلم والتطور يعدان البشرية بأن التكنولوجيا سوف تعمل على حفظ الوقت، وتقليل الجهد، وكذلك تقليل الضغط على الإنسان، ولكن في الحقيقة هنالك عدد قليل من الناس يشعر بأنه يتمتع بثمرات هذا الوعد الذي أخذه العلم على نفسه. وقد بدا أن التكنولوجيا تساهم مساهمة كبيرة في تعقيد حياة البشرية، وتجعلها أكثر ضغطاً وقلقاً من ذي قبل، كما أن الوقت في كل يوم يمر يشعر الإنسان بنوع من الضياع، والانهماك والمزاج العصبي شديد التوتر.

٤- إن السياسات غير العلمية للعلم قد أضحت موضع تمحيص وتدقيق عدد من الكتاب، مثل توماس كوهن، الذي أشار إلى العمليات الاجتماعية التي ترافق العلم وظاهرة التحولات الجذرية التي يشهدها.

٥- إذا ما كان العلم قد قام على أساس فرضية أن الآلية الميكانيكية سوف تساهم في فهم هذا العالم على نحو أكيد فإن النتائج التي تمخضت عن هذه الفرضية قد أضحت بعيدة عن المثال المرجو.

٦- لقد استفاد القطاع الخاص في البلدان التي شهدت تطورات علمية من التطور العلمي في تحقيق أكبر قدر ممكن من الربح والفائدة المادية على حساب أرواح الكثيرين، ومنهم العلماء في بعض الأحيان، ولقد كان ذلك كله على حساب العلم والحقيقة والموضوعية.

٧- إن مؤسسات القطاع العام هي الأخرى قد سعت إلى تسخير العلم وفقاً لقائمة أعمالها الخاصة، التي كانت مستندة إلى المصالح الداخلية، ومن ثم لا تسعى أبداً إلى تحقيق أغراض أو أهداف على مستوى عالمي.

٨- لقد ساهم العلماء أيضاً بتقديم مصالحهم الخاصة على حساب الفوائد المتوخاة من البحث العلمي، وكان كل عالم ينظر إلى التطور العلمي من زاوية المصلحة الخاصة البحتة.

٩- وسعى بعض العلماء أيضاً إلى أن يضعوا إنتاجهم العلمي في كفة والمال في كفة أخرى وفقاً لما هو معروض في سوق العلم.

١٠- انفصل العلم وإلى حد ما عن التخصصات الموضوعية التي كانت محددة له، فضلاً عن أن العلم أضحى يضم لغة خاصة به، ومميزات تختلف عن الاختصاص العلمي الآخر بشكل كبير، وانفصال وفقدان الاختصاصات العلمية بشكل كبير قد أدى إلى نوع من الصرامة العلمية، ولكنه قلل في الوقت ذاته من الديناميكية العلمية التي تتمتع بها الروح المعرفية.

١١- لقد كانت واحدة من النتائج التي تخص تفرع العلم وتشظيه، وجود انفصال في النماذج التي كانت غير ضرورية بأي حال من الأحوال لتنوير وتحسين ظروف الجنس البشري، ولكنها عملت على إهمال ظروف تحسين الحياة البشرية ككل.

١٢- إن القضايا التي عرضناها سابقاً قد ضمت عناصر استبعدت من التعريف الواضح للعلم، لأنها لم تلاحظ بشكل واضح، وتم الدخول إلى اهتمامات وأشياء تجعل الحياة أكثر استساغة للعيش، وقد يكون مؤلماً التفكير بأن الألفية الجديدة سوف تكون مبنية أيضاً على ذات النمط الذي ساد الحياة البشرية في عصر ولى وخلا.

ورابع مؤاخذة لما بعد الحداثة هي صفة الحتمية التي اتصفت بها الحداثة، هذه الحتمية التي تجلت في طروحات التقدم والتفسير الخطي لحركة التطور

التاريخي للإنسانية(١)، فالتقدم كما تراه الحداثة هو مرحلة حتمية سوف تصل إليه كل حضارة إذا سارت على تلك الوصفات التي تقدمها، والتقدم هو نهايته في تحقيق السعادة الدنيوية للإنسان بديلاً عن السعادة الأخروية، وإن كل ذلك يتم وفق مسيرة حتمية لحركة التاريخ لا تقبل التوقف أو القفز أو التراجع(٢)، هذا ما أعطى الحضارة الحداثية الغربية حجة في القيام بكل شيء، واستخدام مختلف السبل سواء كانت مشروعة أو غير مشروعة لتحقيق ذلك، في حين أن هذه الحتمية ليست علامة بارزة في حركة التقدم والتاريخ، لكون الحركة الإنسانية مثلما تشهد التقدم تشهد توقفات عديدة وعمليات تراجع، فالحروب وكل أشكال الصراعات الأخرى ليست عاملاً في التقدم الحضاري، والظلم بكل أشكاله هو عامل تعطيل حضاري والتاريخ خير شاهد على ما عملته الحروب وأشكال الظلم في إعاقة التطور الحضاري الإنساني، هذا ما جعل ما بعد الحداثة تنكر على أيديولوجيات الحداثة ادعاءها معرفة حركة التاريخ وأهدافه(٣).

هذه المؤاخذات لحركة ما بعد الحداثة للحداثة تقف إلى جانب التجليات الاجتماعية والسياسية السلبية التي نتجت عن تطبيق أسس وآليات المشروع

---

(١) Alan Sokal & Jean Bricmont, The Post - modernist Wonderland: Intellectual Impostures, by Stefan Steinberg, www. google. com, file: //A:/ The Post - modernist Wonderland: Intellectual Impostures, by Alan Sokal and Jean Bricmont.html.

(٢) Clint Brown, Dangerous: isms" I - Modernism, OP. CIT.

(٣) Chamsy Ojeili, The "Advance Without Authority" [I]: Post - modernism - Libertarian Socialism and Intellectuals, http: // www. democracynature. org/dn/ vol7/ojeili - intellectuals.

الحداثي الغربي، فالشعوب العديدة عانت وتعاني من تسلط النظم الظالمة والأيديولوجيات المستبدة التي عملت على إقصاء الآخر باسم التطور والتقدم، «والعلم أصبح في طور الحداثة خاضعاً، وأصبحت المؤسسات تتوارى في تسلطها وإرهابها وقمعها وراء سلطة العلم وإرهاب السوسيولوجيا»(١)، وتضخم التصنيع الحالي، لا يسوق إلى تكوين مجتمع متضخم صناعياً، إنه يسوق على العكس إلى الفصل بين العالم الثقافي والعالم التقني، مما يدمر الفكرة التي قام عليها حتى الآن علم الاجتماع: ترابط الاقتصاد والسياسة والثقافة الحديثة(٢).

إلى جانب ما تعانيه الإنسانية من حروب طاحنة بأسلحة فتاكة، كانت حروب القرن العشرين وضحاياها خير دليل على ذلك وعملية سلعنة مختلف مجالات الحياة أخذت تعاني منها الإنسانية جمعاء(٣)، إلى جانب ازدياد العنف بكل أشكاله المشروعة وغير المشروعة والتفاوت الكبير الحاصل بين الفقراء والأغنياء، هذا إلى جانب العديد من المؤاخذات الأخرى جعلت ما بعد الحداثة تشكك بطروحات الحداثة، وقبل ذلك بالأسس التي قامت عليها، وهم يجادلون بأن الحداثة لم تعد قوة تحرير بل مصدراً للاستعباد والقمع والإجبار(٤) وترى أنه من الصعب بناء الأيديولوجيات أو سرديات كبرى

---

(١) سامي أدهم، ما بعد الحداثة، عرض إبراهيم نجار، المستقبل العربي، العدد ١٩٢، ١٩٩٥، ١٢٤.

(٢) آلان تورين، نقد الحداثة والحداثة المظفرة، مصدر سبق ذكره، ٢٣٥.

(٣) DANIEL JADAMS. Toward A Theological understanding of postmodernism, OP, Cit.

(٤) Rev. Vuzanne Meyer, Unitarian Univeralism and the Post Modern Imagination, OP. Cit.

تستطيع تقديم تفسير لكل شيء، خاصة بعد فشل ما قدمه هيغل وماركس من نظريات في هذا الإطار[١].

مقابل هذه المؤاخذات على المشروع الحداثي الغربي تقدم ما بعد الحداثة مشروعها الفكري، وإن كانت ترفض أن تسميه أو تحدده، مكتفية بوصف نفسها حركة نقدية تفكك ما هو قائم لتبرز منه السلبي والإيجابي تاركة مسألة تحديده والحكم عليه للآخرين، ومحاولة في ذلك كله إحياء المسكوت عنه والمستبعد من قبل الحداثة باسم العقلانية والتقدم والعلمية والموضوعية والحتمية التاريخية والإنسانية...إلخ.

هذه المرتكزات التي سوف تشن ما بعد الحداثة هجومها عليها هادفة من وراء ذلك تفكيكها لبيان عدم صوابها منذ الأول مؤكدة بأن مشروع الحداثة الغربي يجب أن يضع تحت مطرقة النقد والانتقاد والتفكيك والتقويض، عارضة بدلاً عنه مشروعها غير المحدد والشامل لتلك المساحات الفكرية والإنسانية التي كانت مهملة في الفكر الغربي، هذا الإهمال أو السكوت الذي أسهم في تأليه المشروع الحداثي الغربي لنفسه، هذا التأليه أعطاه الحق في إخضاع ذلك المغاير له «الخارج عن التاريخ» كما يصفه هيغل، فالشعوب والحركات الاجتماعية التي هي خارج المنظومة البرجوازية الغربية وخارج حركة التطور الرأسمالي والصناعي ليس ذات فاعلية وإنما موضوع للاستغلال، ومؤكد من جهة أخرى أن الأدوات والمعطيات الفكرية والمعرفية التي قدمت من قبل فلاسفة الأنوار والحداثة لم تعد صالحة لتفسير عالمنا الحديث، مما يجعلنا بأمس الحاجة لأطر معرفية جديدة للتعامل مع واقعنا الجديد[٢].

---

(١) F. Heylighen, Post - modern Fragmentation, http: //pespmc 1. vub. ac. be/Pomo FRAG. html, OP, cit.

(٢) انظر سي. رايت مليز، من العصر الحديث إلى العصر ما بعد الحديث، مصدر سبق ذكره.

لذلك تأتي تأكيدات ما بعد الحداثة على المجالات والمناطق في العقل والواقع التي استبعدت من قبل الحداثة، فهم يشككون بقدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة[١]، ذلك كون الإنسان ليس بقادر على أن يقف خارج نفسه، ويقارن بين ما في ذهنه وما في الواقع الخارجي، وحيث إن هذا شيء غير ممكن فما يبقى لدينا إلا الشك طريقة للإدراك الذي هو الآخر خاضع لتأثير البيئة الثقافية للإنسان هذا ما يجعل الحقيقة نسبية متنوعة[٢]، وبناء على ذلك تطرح ما بعد الحداثة موضوع اللاعقل، وترى فيه منطقة تم استبعادها باسم العقل الذي لا يستند إلا لنفسه لشرعنة استبعاد الآخر، أما العقلانية التي ارتبطت بالعقل كمنهجاً فكرياً للبحث هو الآخر احتكر طرق وأساليب البحث مستبعداً البحث في المناطق التي يراها لا تخضع لمنهجيته في البحث فالدين والأسطورة والجوانب النفسية والروحية هي مناطق لا عقلية، وبالتالي ليس لها وجود، وإنما وجودها هو من نسج الخيال الإنساني لا أكثر.

والإنسان الذي رأت فيه الحداثة جزءاً من كل طبيعي بيولوجي أو مادي، أو أنه ترس في آلة الطبيعة في حين فيما بعد الحداثة فهو ترس في الآلة الاجتماعية، حيث يتم التركيز على الأثر الاجتماعي على الإنسان وخاصة اللغة[٣]، فما بعد الحداثيين يروننا «كقطع من الفلين تتقاذفها أمواج التغيير المتلاطمة دون أن نمتلك القدرة على التأثير في الاتجاه الذي نسير إليه، فالكائن ليس كائناً حراً بالفطرة بل هو محاط من كل جانب بحواجز تضعها المحددات

---

(١) Pauline Marie Rosenau, Post - Modernism and Social Sciences: Insights, Inroads, Intrusions, http: //pup. princeton. edu/titles/4943. html.

(٢) الحداثة وما بعد الحداثة والدين، Http: // www. Khayma. com/ishraf/Postmodern. html.

(٣) نفس المصدر.

الاجتماعية»[١]، ليكون بذلك نتاج المحيط الثقافي الذي يسهم في تشكيله فكرياً، حيث لم يعد يرى أكثر أو بعد مما تحدده له ثقافة المحيط[٢].

هذا ما يجعل الحقيقة نسبية فلكل إنسان حقيقته الذاتية، ولكل أمة أو حضارة حقائقها الذاتية، فما دامت الأمم والشعوب ذات حضارات مختلفة ومتنوعة ثقافياً، تكون من ثمة حقائقها هي الأخرى متنوعة، ومن ثم لم يعد يحق لأي أحد ادعاء امتلاك الحقيقة، فهي نسبية وليس مطلقة والعقل يبني الحقيقة ولا يكتشفها[٣] كما كانت تقول الحداثة.

والذات لدى ما بعد الحداثة هي من اختراع الحداثة، وطفل التنوير والعقلانية[٤]، وأي تركيز عليها يفترض وجود فلسفة إنسانية عامة، وهو ما تعارضه الحركة، ومن جهة أن القول بوجود الذات يعني وجود الموضوع الذي هو الآخر مرفوض من قبل ما بعد الحداثة، إذ إن ثنائية الذات والموضوع من نتاج التراث الميتافيزيقي والحداثة الغربية التي ينبغي تجاوزها[٥].

والذات كذلك في نظر ما بعد الحداثة ليست كياناً مستقلاً بذاته بقدر ما تكون منتجاً ثقافياً[٦]، حيث تخلق ثقافة ولغة المجتمع أفكار الأفراد

---

(١) Barry Burke, Post - modernism and Post - modernity, OP. Cit.

(٢) Clive Beck, Postmodernism - pedagogy and Philosohpy of Education, http: // www. edu/EPS/PES- Yearbook/93 - docs/BECK.HTM.

(٣) Clint Brown, Dangerous: isms. (II -Postmodernism, OP. CIT).

(٤) Neil P Corkeran, Post modernism, http: // www. msu. edu/user/corocora 5/ essays/post modernism. html.

(٥) عصام عبد الله، الجذور النيتشوية لـ «ما بعد» الحداثة، مصدر سبق ذكره، ٢٣٤.

(٦) Day Ten: Whats Wrong with Postmodernism? part 1, http: // www. carleton. ca/ 7% Eclaughli/tutpost. html.

واتجاهاتهم، حيث يشايع ما بعد الحداثيين الطروحات اللغوية للبنيوية وما بعد البنيوية في التأكيد على اللغة كأداة إدراك للواقع، فهم يرون أن اللغة هي التي تشكل صورة الواقع أو الحقيقة في الأذهان، فنحن نفكر من خلال الكلمات ونتواصل من خلالها، والناس مرتبطون بالحقيقة من خلال الأسماء التي يعطونها لإدراكاتهم وأفكارهم، وهذه الأسماء التي هي عبارة عن كلمات، تطلق بشكل عشوائي أو (ثقافي) في المجتمع بهذه الصورة تكون الكلمات هي الخريطة بينما الحقيقة هي الأرض التي تصفها تلك الخريطة. وفي هذا الإطار يذهب ما بعد الحداثيين إلى نطاق أوسع في التأكيد على دور اللغة في تشكيل مدركاتنا، حيث يؤكدون أننا عاجزون حتى عن المطابقة بين الحقيقة خارج اللغة والحقيقة كما تشكلها لنا اللغة، ذلك لكوننا لا نستطيع الخروج من عالم الكلمات للنظر في أفكارنا، هذا ما يجعلنا خاضعين إلى سجن اللغة كما يسمونه[١].

وإذا كانت اللغة التي هي ثقافة تتحكم في بناء وتشكيل رؤيتنا للحقيقة، وبما أن الشعوب والحضارات متنوعة الثقافات واللغات يجعل الحقيقة نسبية ولا يحق لأحد ادعاءها والعمل على ممارسة الإقصاء للآخر، ويرى ما بعد الحداثيين كذلك بما أنه لا يمكننا تفضيل لغة على أخرى، فإننا لا نستطيع أن نقيم أو ننقد الأفكار والحقائق التي تؤديها تلك اللغة، لذلك يدعون إلى عدم تدريس الأقليات بلغة البلدان التي يعيشون فيها[٢].

والتاريخ تراه ما بعد الحداثة ساحة الأساطير والأيديولوجيات، ولا يتصف بالحياد كما دعت إليه حركة التنوير المتنصر هو من يكتب التاريخ

---

(١) الحداثة وما بعد الحداثة والدين، مصدر سبق ذكره.

(٢) نفس المصدر.

(لاحيادية للتاريخ)[١]. لذلك يكون التاريخ الحديث من اختراع الأمم الغربية الحديثة لممارسة الإقصاء للشعوب غير الغربية، ويبدو أن هذا التقليل من أهمية التاريخ نابع أساساً من تأكيد ما بعد الحداثة على الخطة المعاشة، ورفض وجود أي ترابط مع المستقبل[٢] والماضي، والتفسير الخطي الذي عولت عليه الكثير من فلسفات الحداثة في تحليل واستشراف حركة شعوبها وتطورها، ترفضه ما بعد الحداثة[٣] وتؤكد على أن حركة التاريخ الإنساني مفتوحة على احتمالات متعددة، والتي لا يمكن أن تصاغ في سرد واحد من غير شيء من العنف النظري[٤].

وإذا كانت الحداثة قد رفضت الدين لاعتبارات فكرية وسياسية وعلمية، ولم تر فيه أكثر من مرحلة في تطور العقل الإنساني، تزول مع بلوغ الإنسانية مرحلة العقل والعلم، فإن ما بعد الحداثة رفضت تلك القطيعة ودعت إلى الاهتمام بالأديان[٥] على مختلف صورها كمعطى ثقافي، وتم التأكيد على التجارب الشخصية الروحية أكثر من المواقف الجماعية للدين[٦]، وتؤكد ما

---

(١) Martin Irvine, The Postmodern, Postmodernism, Postmodernism, Postmodernity: A pproaches to Po - Mo, 1998, http: // www.georgetown. edu/ irvinemj/technoculture/pomo. html.

(٢) Rev. Dr. Robert Iles, Another Look at Post - Modernism, http: // www. emu. asn. au/resources/res 03. html.

(٣) Sami pihlstrom, Modernity and Tragedy: How Pragmatism Educates Humanity, http: //www. bu. edu/wcppapers/AnthPihl. html.

(٤) تيري إيغلتون، مفهوم التاريخ في الفكر ما بعد الحداثي: عرض ونقد، ترجمة ثائر ديب، مجلة المعرفة، سورية، العدد ٤٥٤، تموز ٢٠٠١، ٧٤.

(٥) ZRIM,A Return to God In Post Modern Culturee? , http: // www. ALLIANCENET. ORG/wwwbore/MESSAGES/715.html.

(٦) Jeff Fountain, Post - Modernity: A global Weather Change? , OP, Cit.

بعد الحداثة من جهة أخرى على صحة جميع الأديان ولا يحق لأصحاب أي دين أن يعدُّوا دينهم هو الحق وغيرهم الباطل، لذلك ما بعد الحداثة تدعو وتشجع الأديان للتعايش بينها دون استثناء وترى أنها سواسية إذ إنها ترى أنه ليس لدى أحد معيار مطلق يمكن أن يقاس به الدين الحق من الباطل[١]، وبالفعل نجد هذا التوجه نحو الجمع بين الأديان قد برز في المنتديات الثقافية لما بعد الحداثيين بعد أحداث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١ حيث تبنى هؤلاء إمكانية إيجاد نوع من الدمج بين الإسلام والمسيحية[٢].

ويجب ألاّ يفهم من ذلك بأن ما بعد الحداثة تعترف بوجود خالق ووجود الوحي، لا بل هي ترفض أن يكون هنالك تصميماً وتخطيطاً مسبقاً من خالق أو قوى فوقية، هنالك فقط حوادث معاصرة[٣]، لذلك تكون المشكلة التي تواجه البشر في دين ما بعد الحداثة هي الإحساس الخاطئ عن الانفصال عن الأرض وبعضنا عن بعض. ويجهد الدين ما بعد الحداثي لكي يكون مساواتياً جداً، فهو يرفض الهرميات ويعتقد أنها جميعها تشكل ترتيباً أو حكماً يقمع القيم الأخرى، لذلك يفضل الدين ما بعد الحداثي الحدود المرنة لا القواعد الثابتة التي تنشأ عن طريق التفاعل التعددي والمتساوي لكل الأطراف المعنية[٤]، ويقوم بعملية مزج لديانات مختلفة[٥] فهو «دين عاطفي وحدسي وتجريبي، يقوم على شكل العبادة يؤكد أولوية الطقوس على الوعظ، والمشاعر

---

(١) الحداثة وما بعد الحداثة والدين، مصدر سبق ذكره.

(٢) Clint Brown, dangerous "isms" II - Postmodernism, 8. OP. CIT.

(٣) Jeff Fountain, Post - Modernity: A global Weather Change?, OP, Cit.

(٤) Rev. Vuzanne Meyer, Unitarian Univeralism and the Post Modern Imagination, OP. Cit.

(٥) Post modernism, http: // www. christianity. co. nz/truth 5. html.

على العقل، ولا يشعر هذا الدين بحاجة لتفسير أو تبرير نفسه أو التخلي عن الميثالوجية، إنه يقيم تجاوزات بين المقدس والدنيوي، القديم والجديد، الصوفي والعالي التقنية، الموسيقا الإلكترونية والترنيمات القديمة، ويسعى دين ما بعد الحداثي لإحياء التقاليد والأساطير الدينية الأمومية القديمة، كما تحاول استعارة عناصر من الطقوس، يتم خلقها بشكل آني في الغالب، من خلال الرقص والحركة، وصلاة الجسد، والدعوة للاحتفال بحكمة الجسد وارتباطنا بالأرض المقدسة. وكذلك لا يعنى الدين ما بعد الحداثي بالتقليد التاريخي، زاعماً أن التاريخ بذاته شيء مصطنع، مجرد سرد متواصل للأسطورة من وجهة نظر أولئك الذين ربحوا الحرب»[١].

ولما بعد الحداثة طروحات خاصة بشأن النظريات أو الأيديولوجيات أو السرديات الكبرى أو الأديان القادرة على تقديم تفسير كلي للظواهر[٢]، الإنسانية والوصول إلى جوهر الحقيقة، وإن تلك الأيديولوجيات التي كانت قائمة في ظل الحداثة كالماركسية والليبرالية والقومية، الفاشية، أو الأديان.. إلخ ليس إلاّ أساطير أو قصص ليس لها من الواقع شيء[٣]، لا بل استخدمت من قبل السلطات لشرعنة وجودها وممارسة الإقصاء للآخر المخالف لها[٤] لذلك تستخف به ما بعد الحداثة، لأنها تدعي معرفة كل شيء، وتزعم تمثيل

---

(١) Rev. Vuzanne Meyer, Unitarian Univeralism and the Post Modern Imagination, OP. Cit.

(٢) عصام عبد الله، الجذور النيتشوية لـ «ما بعد» الحداثة، مصدر سبق ذكره، ٢٣٤.

(٣) F. Heylighen, Post - Modern Fragmentation, Jul 22, 1999, OP. CIT.

(٤) Bruce A Sullivan, Tolalizing Postmodernism: Master - Narratives in Pynchons Vineland, http: //www. the moderword. com/pynchon/papers.

الحقيقة، ويزعم الإيديولوجيون بأنهم يعرفون صيرورة الأشياء والظواهر حتى قبل تبلورها[١].

ومن «خلال نبذ الأساطير المؤسسة مثل التحرير الكامل للطبقة العاملة، والتركيز على أهداف محلية معينة كرعاية المراكز الخاصة بالأمهات العاملات في المجتمع، فإن سياسات ما بعد الحداثة تقدم طريقة لإضفاء طابع السيولة واللايقينية على الظروف المحلية، رغم تأثر الظروف بالاتجاهات العالمية، لذا، يكون الشعار السياسي لما بعد الحداثة هو - فكر عالمياً، وتصرف محلياً - ولا تصدق بأي مخطط شامل أو خطة كبرى»[٢]، هذا الرفض للسرديات الكبرى من قبل ما بعد الحداثة جعل «روبرت ديلامر» يرى فيما بعد الحداثة حركة ردّ فعل ضد هيمنة السرديات الكبرى التي أعطت معنى لعصر الحداثة[٣].

ومن جهة أخرى هذا الرفض للسرديات الكبرى مثل لما بعد الحداثة دعوة لإحلال القصص أو السرديات الصغرى[٤]، والمعارف البرجماتية غير المترابطة التي تدور داخل سياقها، والوصول إلى الحقيقة يتم من خلال المحادثة والتفاوض البرجماتي، أي الاتصال بين قصتي وقصتك، لا في الحوار في إطار قصة عظمى لها شرعية عند كل البشر أو معظمهم، داخل هذا الإطار، تصبح

---

(١) كريم عيد، الدولة غير المثقفة، بلجيكا - بروكسل: المركز العربي للفنون والآداب، ١٩٩٥، ١٢٠.

(٢) Dr. Mary Klages, Postmodernism, Op. Cit.

(٣) Robert delamar, Why am I here? Post - modernism, electronic consciousness and humanness, post - modeernism, electronic consciousness, and humanness by robert delamar * sp..

(٤) Sisan Ritchie, The Promise of Postmodernism for Unitarian Unversalist Theology, http: //www. meadville. edu/ritchie - 3 - 1 html.

العلوم الاجتماعية عديمة الجدوى ولا تسهم في تقدم وازدهار الإنسان كما أراد لها فلاسفة الحداثة[١].

ذلك لأن الحقيقة من المستحيل الوصول إليها، فهي إما أن تكون لا معنى لها أو تعسفية، والنتيجة واحدة، هذا ما يدفعهم إلى رفض أي نظرية تحتكر الحقيقة في أي مجال[٢]، وكما يعلق توني بينيت «إذا كانت السرديات هي كل ما نملكه، وإذا كانت السرديات، من حيث المبدأ، متساوية في القيمة - كما يبدو واقع الحال إذا لم يكن هناك محك للواقع نحيلها عليه للحكم على ادعاءات الحقيقة فيها - فإن الحوار العقلاني برمته سيبدو عقيماً»[٣].

هذا ورفض ما بعد الحداثة القول بصلاحية النظريات بغض النظر عن البيئة الثقافية والخطة التاريخية التي تطبق بها[٤]، ذلك لكون النظرية لا تعبر إلا بصورة جزئية عن الواقع الذي تدور حوله[٥]، مما يجعل الحقيقة نسبية[٦] يشكلها كل إنسان بنفسه، ولا تفرض عليه من الخارج[٧]، (فالإنسان أشبه بالفنان الذي يرسم حياته بالشكل الذي يرغب فيه، كما أنك تستطيع أن تملأ محيطك كما ترغب، ومن ثمّ ليس هنالك توجيه أو إرشاد تتأمل أن يسدى

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية والصهيونية، مصدر سبق ذكره، ٢٧٥.

(٢) What in the World is Postmodernism?, http: english 3. fsu. edu/-dmelz/ Postmodernism - intro. html.

(٣) كريستوفر نوريس، نظرية لا نقدية، مصدر سبق ذكره، ٧٢.

(٤) POSTMODERN Social Theory, Sociology 319, OP. CIT.

(٥) د. أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصدر سبق ذكره، ١٥٤.

(٦) Doctor Dale, The Dawning of Post - Modernism for the Church, http: //www. michaelmilesband. com/guide/index. php? Mile = 0013.

(٧) Robert delamar, Why am I here? Post - modernism, electronic consciousness and humanness, OP. CIT.

إليك، وليس هنالك من أحد يستطيع أن يخبرك بالطريقة التي ينبغي أن تعيش عليها، وليس هنالك من صحة لآراء معينة أو خطأ دائم لآراء معينة، أي ليس هنالك أي إطلاقية في أي شيء في الحياة، هنالك آراء، وهنالك حق في اختيار إحدى هذه الآراء[١]، فحرف العين في كلمة عراق يستطيع أن يجادل أي شخص فيقول بأنه لا وجود له فلا تستطيع أن تفرض تصورك عليه بأنه موجود، وكما يقول: «باومان» إن ما بعد الحداثة (لا تسعى لإحلال حقيقة محل أخرى، أو أنموذج للحياة محل آخر... إنها تعد نفسها لحياة من دون حقائق ومعايير ومثل)[٢]، وترفض أن يكون هنالك ثابت أو متعال يحكم المتحول، بل كل ما هنالك هو تشكيل مستمر لا يمكن تبريره أو تفسيره بالإحالة على أنموذج متعال، وإنما يقبل التفسير فقط من داخله مما يجعل التفسير نفسه محكوماً بأشكال مادته الخاصة، وليس ثوابت لا تتحول أو تتبدل: فالثابت نفسه شكل من أشكال المتحول بما أن المعرفة تعتمد كلياً على مادتها وعلى أشكالها المنهجية[٣].

هذا ما جعل ما بعد الحداثة ترى أن للصدفة دوراً، فقد تلعب دوراً رئيسياً في حركة الأحداث بالشكل الذي تعجز النظريات عن تفسيرها أو التنبؤ بها، لذا نجد أن الفكر المعاصر بات يتجه إلى الاعتقاد أن النظريات النقدية والفلسفية والاجتماعية مهما بدت متماسكة قد تأتي الصدفة من حيث لا يتوقع فتزعزع بعض أركانها، فما كان مطلقاً وثابتاً أصبح نسبياً ومتحولاً، وما كان قاعدة بات نقيض القاعدة[٤].

---

(١) Jeff Fountain, Postmodernity: A global Weather Change?, OP. Cit.

(٢) Barry Burke, Post - modernism and Post - modernity, OP. Cit.

(٣) د. ميجان الرويلي و د. سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ١٤١.

(٤) أمين ألبرت الريحاني، مفاهيم نقدية للحداثة، مجلة آفاق عربية، العدد ٢، شباط ١٩٩٣، ١٧.

ما يجعل ما بعد الحداثة تقدس النسبية، ولكن ليس تلك النسبية التي أطلقها العقل بوجه إطلاقية الدين، جاعلاً من نفسه من ثمة مطلق، وإنما هي نسبية تؤسس على رفض كل أنواع المرجعيات؛ الدين، العقل، الإنسان... إلخ، وتؤكد مقابل ذلك على مرجعية واحدة فقط هي إنكار المرجعية(١) أو المرجعية العدمية كأسطورة تحكم حركتها(٢)، مما جعلها توصف بأنها شكل متطرف من النسبية(٣).

كذلك تعمل ما بعد الحداثة بصورة متطرفة لمواجهة تطرف الحداثة في الجانب الثقافي، فالحداثة قسمت الثقافة بناء على منطق الثنائيات الذي يحكمها إلى ثقافة عليا هي ثقافة النخبة الحاكمة والمتنفذة (البرجوازية) مقابل الثقافة الدنيا (الثقافة الشعبية) أو ثقافة الفقراء والمهمشين التي تم إقصاؤها، لذلك تحاول ما بعد الحداثة إعادة الاعتبار للثقافة الشعبية من خلال إزالة تلك الحدود الفاصلة بينهما(٤)، لا بل تذهب أبعد من ذلك بالتأكيد على الثانية على حساب الأولى. وتعمل كذلك على المزج بين الثقافات الشعبية للحضارات المختلفة، فنجد موسيقا إفريقية حاضرة مع ثقافة البوب الأمريكية مثلاً(٥).

وإذا كانت الحداثة تحتفي بالجوهر والعمق والمعنى، مع ما بعد الحداثة أصبح التأكيد على السطح والدعوة إلى عدم ثبات المعنى أو لا معنى(٦)، أي

---

(١) Clint Brown, dangerous "isms" II - Postmodernism, OP. CIT.

(٢) Prof Khwaja Masud, Postmodernism to Pluralism, OP. CIT.

(٣) Post modernism, http: //www. christianity. co. nz/truth 5. html.

(٤) Mark Godfrey, Word Views: Philosophical Movemenets of the 20 the Century, http: //www. comms. dcu. ie/sheehanh/philosophy/d2000/godfrey. html.

(٥) F. Heylighen, Post - Modern Fragmentation, OP. CIT.

(٦) صالح النبهان، الحداثة وما بعدها/http: //208. 185. 82. 137/archive 01/july 01 . mehwar 11 - 1 . html.

إنها بمثابة عملية هائلة لتدمير المعنى(١)، لذلك أخذت أعمال ما بعد الحداثة توصف بأنها أعمال فاقدة العمق والتحديد(٢) وأصبح عالم ما بعد الحداثة عالماً لا يمكن للدال أن يرتبط فيه بالمدلول؛ لأنه عالم لا يحتوي على أي مطلق يربط بين التفاصيل كلها(٣).

وقد شخص هذه الظاهرة أكبر أحمد في كتابه (ما بعد الحداثة والإسلام: المأزق والوعد) إذ يرى علينا من أجل استكشاف ما بعد الحداثة أن ننظر إلى غنى المعنى بدلاً من وضوحه، وتتجنب الاختيارات بين الأسود والأبيض، بين «إما أو أما» وأن نقبل بـ «كلتا»، أن نستحضر الكثير من مستويات المعنى(٤).

والمؤلف الذي شكل للمشروع الحداثي دور المشرع الذي يحدد أهداف وغايات المجتمع، ترفضه ما بعد الحداثة وتدعو إلى التعددية التي لا يجوز حصرها تحت أي مسمى(٥). قائلة بأن الأشكال المختلفة من الأديان والثقافات يجب أن ينتج كل واحد منها حقائقه الخاصة به، وأن هذه الأديان والحركات والثقافات لا بد أن تخلق أخلاقها الخاصة بها، وتكتب تاريخها وفقاً لمصالحها

---

(١) Bradley Butterfield, The Baudrillardian Symbolic, 9/11 and the War of Good and Evil, http: //www. google, com, file: //A: / the Baudrillaradian Symbolic, 9 - 11, and the war of good and evil. html.

(٢) Postmodernism or The Cultural Logic of Capitalism, http: //www. islamamerica. org/articles. cfm? articl - id = 49..

(٣) د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية واليهودية والصهيونية، مصدر سبق ذكره، ٢٧٥.

(٤) Muslim Identily in postmodern America, http: //www. islamamerica. og/articles. cfm? articl - id = 49.

(٥) عصام عبد الله، الجذور النيتشوية لـ «ما بعد» الحداثة، مصدر سبق ذكره، ٢٣٧.

وأهدافها، وكما أن ليس هناك أشياء من قبيل التاريخ النسائي أو الأخلاق البوذية أو الروحانية الإسلامية تمتلك الحق فقط في البقاء من دون تحد من قبل أولئك الموجودين خارج مجتمعاتها، بل وتصر على إستحسانها الشامل باعتبارها أشياء ملائمة ومشروعة لأعضاء المجتمع، وتأكيد على اعتبار الحقيقة متاحة للجميع، قيم لكل الشعوب، تاريخ يمتلك فيه الجميع مكانهم الخاص، فن يبتهج به الجميع، وروحانية يشارك بها الجميع،... وليس لأي منها حق في البقاء بعيداً عن تساؤلات وانتقادات الآخرين والمجتمع الإنساني ككل، وعليهما جميعاً واجب الانفتاح على اختيارات الآخرين لمصداقيتها ومشروعيتها لكل الناس[١] كما تدعو ما بعد الحداثة إلى الانعزالية، والائتلافيات السائلة، والتحالفات المؤقتة، والمزيج الأيديولوجي، والتأكيد على الأعراف والممارسات المحلية على حساب المشروعات الواسعة[٢].

ما يجعل التشظي صفة من صفات عصر ما بعد الحداثة، فهي تتشظى داخل نفسها لتكون ذاتها، فتتعدد وتنقسم إلى ما بعد حداثات مختلفة، مجموعها العالم يشكل ما بعد الحداثة العامة[٣]، وهذا التشظي يمتد عندنا ما بعد الحداثة من روح وهوية الفرد مروراً بالأسرة والمجتمع وانتهاء بالدولة والمجتمع والنظام الدولي[٤]، لذلك تأخذ عناصر من الحداثة وتضعها بعضها إلى جانب بعض

---

(١) Thomas Hopko, Orthodoxy in Post - Modern Pluralistic Societies, Http: // www. svots. edu/Faculty/ Thomas - Hoko/Articles/Orthodoxy - and Post - Modernism - html.

(٢) Botis Kapustin, Russia as Apost - modern country, OP. CIT.

(٣) د. ميجان الرويلي ود. سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ١٣٨.

(٤) Jeff Fountain, Postmodernity: A global Weather Change?, OP. Cit.

بطرق تشظوية تهكمية في الغالب[١]. والحقيقة أيضاً تم تشظيتها فالناس أصبحوا أكثر استخداماً لصور الحقيقة وليس الحقيقة ذاتها[٢].

هذه التشظية أدت إلى بروز طبقات وبنى جديدة وفقدان الشرعية التي تتمتع بها المؤسسات العامة الموجودة في الغرب[٣]. هذا وتجمع ما بعد الحداثة بين المتناقضات وترفض التقسيم الثنائي للأشياء، لذلك تعمل على الجمع بين الشيء ونقيضه، وتتبع في ذلك منهجاً انتقائياً على عدم اتباع نظام واحد في الفلسفة، بل تنتقي كل ما تراه الأفضل في جميع الأنظمة، فهي قد تجمع بين عناصر أسطورية وغير أسطورية بين جوانب عقلية وغير عقلية[٤]، لذلك يؤكدون ما بعد الحداثيين على رفض عملية إخضاع المفهوم أو الشيء لمنطق الصواب أو الخطأ، بقدر التأكيد على قابلية هذا المفهوم على التطبيق أم لا[٥]، هذا ما يحول العالم مع ما بعد الحداثة إلى عالم لا توجد فيه قمة أو قاع، أو مركز وأطراف أو يمين أو يسار، وبدل من صراع الذات والموضوع تذوب الذات في الموضوع والموضوع في الذات، مما يشكل حالة من الانتقال من الثنائية الصلبة إلى التعددية السائلة غير المحددة[٦].

وترفض ما بعد الحداثة أي شكل من أشكال الهوية، الأحادية أو

---

(١) Week 11: Post modernity and information Society, OP. CIT.

(٢) Ashley Pandgen, Postmodernism and Economics, OP. CIT.

(٣) Glenn Powers, Modernity and Post modernity: Globalization VS. Fragmentation: Acritical Essay, December 1996, OP. CIT.

(٤) Free Arab Voce., February 13, 2000, http: //www.fav. net/Matrix of Postmodernism And Globalization. html.

(٥) Vincent MeCann, How Can Christians Proclaim Absolute truth in A Post - Modern World? http: //www. dreamwater. com/spotlight/postmodern. html.

(٦) د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية واليهودية والصهيونية، مصدر سبق ذكره، ٢٩٠.

الأساسية، فالهوية متحولة وعائمة، تتغذى من مصادر متعددة وتتخذ أشكالاً متعددة[1] وترى من جانب آخر أن الإنسان هو الذي يصنع أو يختار هويته التي تلائم رغباته، بما في ذلك جنسه فيستطيع أن يكون مثلياً (شاذاً جنسياً) أو إنساناً عادياً يرغب بالاقتران بالجنس المغاير أو خنثياً، دون أن يكون لأحد الحق في المحاكمة أو المحاسبة، وبالتالي ليس هنالك صواب أو خطأ في مجال الحياة الشخصية للفرد[2]، وبفقدان الحقيقة الذاتية، لا يبقى إلا التصور، فهوية الفرد عبارة عن ما يراه الآخرون أو فيما يرغبون أن يروه، وهذه الفكرة تصح في العالم السياسي كما تصح في الثقافة الشعبية[3].

وترفض ما بعد الحداثة أي نوع من أنواع التحديد وتضعنا في عالم متحرك لا يعرف الثبات، يغير أفكاره كما يغير موديلات ملابسه، ما يسود في هذا العالم هو الضبابية والرمادية، حالة من عدم اليقين المطلقة، حالة من الشك في كل شيء[4]. حالة ترتبط بالعالم المعاش والمتغير، عالم لا يعرف الحدود بين الماضي والحاضر والمستقبل، عالم يؤكد على النهايات المفتوحة فلا يوجد بداية ولا نهاية، بقدر ما هي عملية ولادة مستمرة، فلا نهاية للإنسان ولا نهاية للتطور والتقدم، فالنهايات مفتوحة على مجمل المشاهد مشاهد التقدم والدمار مشاهد الصراع والتعاون، مشاهد الحياة والموت.

وتحمل ما بعد الحداثة في أثنائها جوانب من العدمية وروح السخرية والتهكم، ونوع من الشيزوفينية[5]، ذلك لكونها تتحرك على مختلف المستويات

---

(١) Barry Burke, Post - modernism and Post - modernity, OP. Cit.

(٢) Jeff Fountain, Postmodernity: A global Weather Change?, OP. Cit.

(٣) Ibid.

(٤) The Free Arab Voice, Fbruary 13, 2000, http:/www. fav. net/Mateix of Postmodernism And Globalization. html, OP. Cit.

(٥) Kenny Cole, Post - Modernism and the CPGB, OP. CIT.

وتجمع بين مختلف الاتجاهات، تتهكم وتسخر من كل شيء يدعي الحقيقة الشاملة سواء باسم العقل أو الحرية أو الدين[١]، لذلك نجد خطاب النهايات والموت هو السائد فمع ما بعد الحداثة سوف يموت الإنسان والعقل والتاريخ والذات، والمركز، والطبقية، والدولة، البرجوازية... إلخ، حتى يبدو للناظر بأن خطابها ما هو إلا خطاب جنائزي، جنائزي لكل ما بشرت به الحداثة والتنوير منذ أكثر من قرن. وربما هذا عائد إلى رغبة الفكر الجديد في تأسيس وجوده على موت وعدم صلاحية ما كان قائماً في السابق.

وما بعد الحداثة هي أقرب إلى المدرسة المادية في الفكر منه إلى المدرسة المثالية لكونها تؤكد على الواقع المعاش والقائم، لكنها مع ذلك تأخذ الكثير من مفكري المدرسة المثالية كنيتشة وفرويد وهيغل، وهيدغر، وهوسرل، وتوظف منهج التفكيك لما بعد البنيوية في تمام عملها في التعامل مع مرتكزات أسس الحداثة.

ربما سؤال قد يثار هنا، إذا كان الدين، العقل، الأيديولوجيات الكبرى، لا وجود لها، فمن يرسم لنا الحياة؟ جواب ما بعد الحداثة يكمن في ترك الحياة نفسها ترسم لنا الطريق، الحياة سوف تقودك إلى الحياة[٢].

بهذه الصورة تكون ما بعد الحداثة قد سارت نحو معطيات وأسس ومرجعيات وأنماط حياتية وسلوكية مختلفة كل الاختلاف عما كان سائداً في حقبة الحداثة مؤكدة من جانب آخر على صلاحيتها لتكون إطار عمل أو ثقافة جديدة للعالم ولمعطيات جديدة، وهي بذلك تشارك في العالم الذي تعمل على وصفه[٣].

---

(١) Neil P Corkeran, Postmodernism, OP. CIT.

(٢) M. A. Muqtedar Khan, Postmodernity and the Crisis of Truth, Vole, No1, Jan21, 2000, File: //A:/Postmodernity and the Crisis of Truth.

(٣) Eric Dodson, The Post - Modern Intensification of Humanistic Psychology, OP. Cit.

وعلى العموم مع ما بعد الحداثة أصبح التأكيد على الأطراف مقابل المركز، على التعددية مقابل الثنائيات، على اللاحقيقة، على اللاعقل مقابل العقل، على نهاية التاريخ مقابل حتميته، على موت المشرع مقابل سيادته، على السرديات الصغرى مقابل الكبرى[١]، على الآخر مقابل الذات، على البيئة الثقافية مقابل البيئة الطبيعية، على النهايات المفتوحة مقابل النهايات المغلقة، الثقافة الشعبية مقابل ثقافة النخبة...إلخ.

هذه التقابلات نجدها بوضوح عند المفكر المصري الأمريكي الجنسية إيهاب حسن أحد أبرز مفكري ما بعد الحداثة، وهي كالآتي[٢].

- الحداثة تتجه نحو المدينة، وما بعد الحداثة تأخذ إلى جانب المدنية القرية الكوكبية مما يؤدي إلى زيارة أو تقليل الدمار والفوضى.

- قامت الحداثة على التجريبية، في حين أن ما بعد الحداثة تقول ببنيات مفتوحة غير متصلة أو محددة، ارتجالية أو عفوية مع وجود التزامن، والخيال، والتلاعب والفكاهة، والمحاكاة التهكمية، وتزايد الإشارة للذات وتداخل الوسائط، ومزج الأشكال، واختلاط المستويات، ونهاية المبدأ الإجمالي التقليدي الذي يركز على جمال العمل الفني أو تفرده.

- قالت الحداثة بالتناقصية، بينما تدعو ما بعد الحداثة إلى الثقافات المتقابلة، وقبول عدم الترابط، وعدم الاستمرار، وتطور التجريبية الراديكالية في الفن كما في السياسة أو الأخلاق.

بحيث تبين أن هذه المرحلة (ما بعد الحداثة) تمثل التأكيد على أن زمن بناء

---

(١) Post modernism, http: //www. christianity. co. nz/truth 5. html.

(٢) نقلاً عن د. حامد أبو أحمد، الخطاب والقارئ: نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة، كتاب الرياض، العدد ٣٠، تموز ١٩٩٦، ١٣.

تصورات حول العالم قد مضى، وأن عصر إنشاء النظريات الكلية وبناء الأنساق الجامعة قد أدبر، ولا سيما قد ظهر الطابع الإرهابي لهذه النظريات، وانكشفت إرادة القوة التي تحكمها، فإذا اتضح ذلك اتضح معه السبب الذي يجعل هذا العصر ينبذ القول الكلي العقلاني، ليأخذ بكل ما له علاقة بالتجزء والتقسيم والتنويع، وإذا شئنا الدقة قلنا: ليس عصر ما بعد الحداثة إلاّ كشفاً عن استيهامية فكرتي الكل والأصل الميتافيزيقيتين، أما السمة الثانية لهذه المرحلة فتتمثل في كونه زمن التفكير في الفواجع والأخطار المحدقة بالإنسان[1].

والجدول الآتي يمثل أبرز التناقضات بين الحداثة وما بعد الحداثة[2].

الحداثة	ما بعد الحداثة
التأكيد على السرديات الكبرى، الأساطير التاريخية، أساطير الأصل الثقافية، الهوية الثقافية والقومية.	الشك ورفض السرديات الكبرى، وبروز الأساطير المحلية، وتفكيك السرديات: الأساطير الضدية للأصل.
الإيمان بـ «نظرية أساسية» وتفسيرات شاملة للتاريخ والعلم والثقافة، لتمثيل كل أنواع المعرفة وتفسير كل شيء.	رفض النظريات الشمولية، واتباع النظريات المحلية والطارئة.

(١) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ٢٥ - ٢٦.

(٢) Martin Irvine, The Postmodern, Postmodernism, Postmodernity, Approaches to Po - Mo, OP. Cit.

الإيمان بالوحدة الاجتماعية والثقافية وإضفاء الطابع الأسطوري عليها، هرميات القيم الطبقية، الاجتماعية والإثنية، القومية، أسس واضحة ظاهرياً للوحدة.	التعددية الاجتماعية والثقافية، عدم الوحدة، الأسس غير الواضحة للوحدة الاجتماعية، القومية، الإثنية.
السردية الشاملة للتقدم عن طريق العلم والتكنولوجيا.	التشكيك بالتقدم، ردود الفعل المضاد للتكنولوجيا، الودية الجديدة، وأديان العصر الجديد.
الإحساس بذات واحدة مركزية الفردية، الفردية، الهوية الموحدة.	الإحساس بالتفكك والذات اللامركزية، الهويات المتعددة المتضاربة.
فكرة العائلة كوحدة مركزية للنظام الاجتماعي: أنموذج الطبقة الوسطى، العائلة النواة.	الوحدات العائلية البديلة، بدائل لأنموذج زواج الطبقة الوسطى، الهويات المتعددة للارتباط والإنجاب.
الهرمية، النظام، السيطرة المركزية.	النظام المتقلب، فقدان السيطرة المركزية، التفكيك.
الإيمان والاستثمار الشخصي بالسياسات الكبرى (الدولة، القومية، الحزب).	الثقة والاستثمار في السياسات الصغرى، سياسات الهوية، السياسات المحلية، صراعات السلطة المؤسسية.

الإيمان بالعمق، المعنى، القيمة، المحتوى، الدلالة، على حساب السطح (الأشكال، الظاهرية، المدلول).	الاهتمام بالسطوح الصور، من دون العناية بالعمق.
الإيمان بالحقيقة بعيداً عن الإعلام والتمثلات، أي البحث في الأصالة.	ما فوق الحقيقة، التخمة الصورية، الصور الزائفة تبدو أكثر قوة من الحقيقة، الصورة والمقالات لا تحمل أصلاً أولياً. ما نشاهده على التلفاز أكثر قوة من التجربة غير الخاضعة للمحاكاة.
ثنائية الثقافة العليا والدنيا، الثقافة الرسمية مقابل الشعبية. الإجماع المفروض على أن الثقافة العليا الرسمية هي معيارية وحاكمة.	الحد من هيمنة الثقافة العليا من قبل الثقافة الشعبية، خلط الثقافتين الشعبية والعليا، والتقييم الجديد لثقافة البوب بالأشكال الثقافية الهجينة تلغي تصنيفات الثقافة العليا/الدنيا.
الثقافة الجماهيرية، الاستهلاك الجماهيري، التسويق الجماهيري.	الثقافة اللاجماهيرية، الإنتاج والتسويق الخاصين، الهويات الجماعية الأصغر.
الفن موضوع فريد وعمل منته يؤصله الفنان، ويضفي عليه الشرعية من خلال معايير متفق عليها.	الفن كعملية، الأداء، الإنتاج، عبر النصية. الفن كتداول لثقافة يؤصلها الجمهور ويضفي عليها الشرعية في ثقافات فرعية تتشاطر الهوية مع الفنان.

سيادة المعرفة، المحاولات لاحتضان الشمولية. الانسكلوبيديا.	الإبحار، إدارة المعلومات، المعرفة الظرفية، الشبكة الدولية.
الإعلام الواسع النطاق، الاتصالات من الواحد إلى الكل.	التفاعلية، خدمة العميل، الأعلام من الكل إلى الكل (الشبكية).
المعرفة المركزية / المتمركزة.	المعرفة المشتتة، الموزعة، الشبكية، المنتشرة.
الحتمية	اللاحتمية، الظرفية
جدية المقصد والغرض، جدية الطبقة الوسطى.	اللعبة، التهكم، تحدي الجدية الرسمية، قلب الجدية.
الإحساس بحدود شاملة وواضحة وبالكلانية (الفن، الموسيقا، الأدب).	الهجينية، الأنواع المشوشة، الثقافية المدمجة، المحاكاة.
تصميم ومعمارية نيويورك وبوسطن	تصميم ومعمارية لوس أنجلوس ولاس فيغاس.
الثنائية الواضحة بين العضوي وغير العضوي، الإنساني والآلي.	خلط العضوي واللاعضوي، الإنساني والآلي والإلكتروني.
تنظيم الاختلاف الجنسي، التمييز الجنسي، استبعاد وعزل الإباحية.	تنشيط الذكورة، الهويات الجنسية الغربية، الجنس المتعدد (الخنثي)، التسويق الجماهيري للإباحية.

الكتاب حامل كفؤ للكلمة، والمكتبة نظام للمعرفة.	مافوق الإعلام كتجاوز للحدود الفيزيائية للإعلام المطبوع، الشبكة كنظام معلومات.

بقية من معالجتنا لموضوع مابعد الحداثة تلك المدارس التي خاضت في هذا المجال، وهنا نجد أكثر من تصنيف، فهنالك من يصنفهم إلى مدرستين الشككيين واليقينيين، أصحاب الموقف الشكاك هم شديدو النقد للذات الحداثية، وهم يعدّون الذات اصطلاحاً لغوياً، ويرفضون أي تفسير للزمن لأن التفسير الحديث للزمن في رأيهم يتسم بالاستبداد، لأنه يسيطر على الأفراد، وهم يرفضون التنظير لأن النظريات غزيرة، ولا توجد نظرية أكثر صحة من غيرها، النظرية تلغي وتحرف وتشوش، إنها تنطوي على تناقض وتفاوت، وتسعى لاستبعاد، أو تنظيم أو السيطرة على القوى المتنافسة، أما مابعد الحداثة، اليقينيين، فهذا الفريق يرفض أيضاً النظرية من خلال إنكار ادعاءاتها بامتلاك الحقيقية، لكن أنصار هذا الموقف لايشعرون بضرورة إلغاء النظرية، بل بتغييرها فقط، اليقينيون هم أقل صرامة من الشكاكين، وهم يدعمون الحركات التي تنتظم حول السلام والبيئة وقضايا المرأة[١].

إن هذا التصنيف يحاول أن يستند إلى معيارية الشك واليقين لكي يصنف كتاب وفلاسفة مابعد الحداثة بغض النظر عن انتماءاتهم الفكرية أو الثقافية، نعتقد بأنه لايقدم صورة واضحة للمدارس الفكرية التي عنيت بما بعد الحداثة.

لذلك سوف نحاول استعراض أبرز تلك المدارس الفكرية في الحضارة الغربية والتي تعاملت مع موضوع مابعد الحداثة، محاولين تبين آراء كل مدرسة في هذا الموضوع.

---

(١) Shannon Weiss & Karla Wesley, OP. CIT.

المبحث الثالث

المدارس الفكرية لما بعد الحداثة

على الرغم من الإجماع العام في الفكر الغربي على أن ثمة تحولاً فكرياً وثقافياً حاصلاً في المنظومة الفكرية والثقافية للحضارة الغربية الحديثة، إلا أنه لم يكن هنالك إجماع بشأن طبيعة هذا التحول الذي تمثله مابعد الحداثة، حيث ذهب كل فريق بآرائه الخاصة التي يختلف بها عن الفريق الآخر، متأثراً ببيئته الثقافية، وهنا نجد ثلاث مدارس فكرية لكل منها رأي خاص بشأن مابعد الحداثة، هذه المدارس كل منها ينتمي إلى بيئة ثقافية خاصة ضمن البيئة الثقافية الغربية العامة، مما أعطاها صفتها وتميزها عن الأخرى.

فالمدرسة الفرنسية وهي المدرسة الرائدة في هذا المضمار تنبع من محيطها الثقافي الفرنسي المعروف برغبة التجديد ورفض الجمود الفكري والثقافي، مما جعلها ترى فيما بعد الحداثة قطيعة لما قبلها، في حين المدرسة الألمانية ذات التوجه الفكري المحافظ والمتأثر بنظريات التاريخ والداعية إلى التواصل والتكامل والتجديد من الداخل، وليس الخارج، رفض القطيعة ونظر إلى مرحلة مابعد الحداثة كامتداد وتواصل مع الحداثة، في مقابل هذه الطروحات بشأن مابعد الحداثة في القارة الأوربية، نجد الطرف الآخر للأطلسي يقدم تصورات فكرية لما بعد الحداثة ترتبط بالبيئة الثقافية والاجتماعية والسياسية الأمريكية، ذات التوجه الاقتصادي والسياسي والثقافي المعولم، المتجاوز

لحدوده الإقليمية مما جعل المدرسة الأمريكية في مابعد الحداثة ترى فيها تعبيراً عن ثقافة لمرحلة رأسمالية جديدة[١]، هذه المدارس تحتاج إلى دراسة وافية لكي تتكامل لنا صورة مابعد الحداثة.

أولاً- المدرسة الفرنسية

مثلما أشرنا تمثل المدرسة الفرنسية المدرسة الأم في مابعد الحداثة، ذلك لكثرة الإسهامات الفلسفية والفكرية والثقافية والاجتماعية في هذا المجال، بدءاً من البنيوية وما بعد البنيوية وانتهاء بما بعد الحداثة، التي ترتبط بالساحة الفكرية والثقافية الفرنسية الثائرة على القديم والعاشقة للجديد، وهنا سوف تبرز لنا عدة أسماء دولوز، بيير، دريدا، جان بودريارد، فرانسوا ليوتار... إلخ، لكن المعالجة سوف تتركز أساساً على المفكر الرئيسي في هذه المدرسة مع الإشارة الضمنية للمساهمات التي تقدم بها الآخرون في هذا الإطار.

والمفكر الرائد هنا هو رائد المدرسة الفرنسية والعالمية في مجال مابعد الحداثة، جان فرانسوا ليوتار[٢]، هذا إلى جانب تيار واسع يضم العديد من

(١) Dr. Mary Klages, Postmodernism, OP, CiT.

(٢) ولد جان فرانسوا ليوتار في فرساي في العاشر من آب عام ١٩٣٤ في عائلة متواضعة، وحصل على درجة جامعية من مدرسة المعلمين العليا ١٩٥٨ ثم حصل على دكتوراه الدولة من السربون عام ١٩٧١ وهو في السابعة والأربعين من عمره، اشتغل جان فرانسوا ليوتار بتدريس الفلسفة في المدارس الثانوية بفرنسة لسنوات عدة، ورحل مع عائلته إلى الجزائر للتدريس، وظل هنالك بين ١٩٥٠ و١٩٥٢، دفعته تجربته في الجزائر إل الانضمام إلى الجماعة المعروفة باسم (الاشتراكية أو البربرية) وهي جماعة انحلت عام ١٩٦٦، تعاطف مع حركة الطلاب في باريس عام ١٩٦٨، عمل لسنوات في عدد من الجامعات الفرنسية لتدريس الفلسفة، وفي جامعة باريس الثامنة، درس اللغة الفرنسية في جامعة كاليفورنيا، ومنها انتقل إلى تدريس الفلسفة واللغة الفرنسية بجامعة أي موري في أتلانتا عام ١٩٩٥، وقد هاجمه مرض السرطان =

الكتاب والمفكرين من اليسار الفرنسي، ولعل أبرزهم جان بودريارد ودلوز، اللذان أعلنا مع الثورة الطلابية الكف عن المشاركة في السياسة، وإلى الشك في النظريات الأساسية مثل الماركسية، التي شعروا أنها مغرية لكونها أخفقت في تفسير حقيقية الحياة الاجتماعية، وبدأ هؤلاء المفكرون في تكوين أفكار تسلسلت من الفرضيات التي اكتشفها الفنانون المعاصرون ورغم مابينهم من اختلافات، فإنهم جميعاً أكدوا على الطابع المتعدد والمجزئ للحقيقة، وأنكروا على الفكر الإنساني إمكانية الوصول إلى تقدير موضوعي لتلك الحقيقة، ورفضوا أي أيديولوجية أو نظرية اجتماعية تسعى لتوجيه السلوك الإنساني لغايات مثل التقدم أو النظام، معتبرين ذلك مجرد لغو بلا معنى، وفي نظرهم، أن النظريات الاجتماعية أو الأساطير المؤسسة التي برزت النشاط الإنساني، مثل الماركسية أو الليبرالية أو الفاشية، لم تعد تنطوي على مصداقية، فليس هناك حقائق كونية شاملة، وكل مافعلته هذه النظريات والأساطير في الماضي هو إضفاء الشرعية على سلطة من يعرفون والنأي بها بعيداً عمن لايعرفون[١].

نحن إذن أمام نزعة فلسفية جديدة تقوم على تشخيص واقع وتحديد عدو، فأما الواقع فلا يعدو أن يكون مجرد مرآة تعكس انهيار العقل الكلاسيكي بمختلف أشكاله، سواء تعلق الأمر باللاهوت المسيحي أو النسق الهيجلي أو الأيديولوجية الماركسية أو النزعة الوضعية، إننا إزاء واقع يعبر عن انهيار كل

= في السنوات الأخيرة، إلى أن توفي في ليلة ٢٠-٢١ نيسان عام ١٩٩٨، من أشهر كتبه الفومنيولوجية ١٩٥٤، الاقتصاد الشهواني، ١٩٧١، الحالة مابعد الحداثية ١٩٧٩، مابعد الحداثة للأطفال ١٩٨٦، شرح مابعد الحداثة ١٩٩٢ نقلاً عن: الدكتور أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصدر سبق ذكره، ١٥٥-١٥٦. وانظر أيضاً:

Jean Francois Lyotard, httP//WWW. egs.edu/faculty/ jwanfrancoislyotard.html.

(١) Barry Burke, Post-Modernism and POST-modernity, OP. CIT.

الأنساق التي ادعت قول الحقيقة[١]. وأما العدو فهو الدولة التي هي استثمار لهذا العقل، إذ استبد أولو الأمر بـ(الأفكار العظيمة) التي أتت بها العقلانية الحديثة، وعملوا لأجل اصطباغ صورة الواقع بصبغتها، فبدلوها وحرفوها واختزلوها باسم تجريدات مخيفة، وهكذا وجدنا ميشيل فوكو، لاكان، ودريدا وليوتار.. إلخ، من فلاسفة الاختلاف يدعون إلى الخروج من تلك الأطر والأنساق التي شكلتها الحداثة والدخول إلى مرحلة جديدة تمارس القطيعة مع المرحلة التي سبقتها[٢].

عمل ليوتار[٣] على وضع تصوراته حول مابعد الحداثة متأثراً بالتيار الذي طرحه فلاسفة الاختلاف ومنطلقاً من فرضيته التي ترى أن وضع المعرفة قد شهد تبدلاً مع الانفجار الحاصل في الاتصالات والمعرفة، ودخول المجتمعات إلى مايعرف بالعصر الصناعي ودخول الثقافات عصر مابعد الحداثة، مما جعل الأسس التي قام عليها مشروع الحداثي غير مجدية[٤]، ولكي ينتقد ليوتار أسس الحداثة، ذهب إلى تصور أنّ تلك الأسس ماهي إلاّ مجموعة من

---

(١) رشيد بوطيب، جينالوجيات مابعد الحداثة، Http: //208. 185$$137/ archive02/ aqwas27-1 htm.

(٢) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ١٦-١٧.

(٣) لعل أبرز كتب ليوتار التي تعبر عن أفكاره هو كتابه ظرف مابعد الحداثة، الذي يعدُّ المرجع الأساسي لحركة مابعد الحداثة، هذا الكتاب الذي يتألف من ١٠٨ صفحات ويضم حواشي بلغ عددها ٢٣١، كان ليوتار قد وضعه بطلب من رئيس مجلس الجامعات التابع لحكومة كيبيك في ١٩٧٩ تقريراً علمياً عن المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوراً، انظر جان فرانسوا ليوتار، الوضع مابعد الحداثي: تقرير عن المعرفة، ترجمة أحمد حسان، مصر: دار شرقيات للنشر والتوزيع، ١٩٩٤، ص ٢٣.

(٤) Jean-Francois Lyotard, the Postmodern Condition Areport on Knowledge, OP. CIT.

الأساطير والسرديات والأيديولوجيات والمرجعيات الكبرى التي اكتسبت صفة القدسية دون أن تحمل هذه الصفة في ذاته[١]، مما جعل منها مرجعيات مقدسة لاتقبل التشكيك والرفض، بل إن هذه المرجعيات الأسطورية التي استندت إليها الحداثة وأصبحت مرتكزاً للمؤسسات الاجتماعية والسياسية[٢]، ليس لها وجود على أرض الواقع[٣] مثلاً، تمثل مقولة أن الديمقراطية هي الشكل الأكثر تنوراً وعقلانية للحكم، وأنها تقود إلى السعادة الإنسانية الشاملة، والماركسية التي تبني أسطورتها على فكرة أن الرأسمالية سوف تنهار وسيظهر المجتمع الاشتراكي المثالي.

لذلك يجعل ركيزته الأساسية في فهم مابعد الحداثة استناداً إلى التشكيك ورفض تلك السرديات الكبرى المقدسة[٤]، لكي تكون مابعد الحداثة تعبيراً عن رفض تلك السرديات وإبدالها بسرديات أخرى صغرى، تكون دائماً ظرفية، مؤقتة، لاتدعي الشمولية والحقيقة المطلقة، والمعقولية والاستقرار، لتكون أكثر جدوى وعملياتية للمرحلة مابعد الحداثة[٥]، ذلك لأن الواقع المضطرب الراهن لايمكن أسره في "سرد قصص كبيرة" يرسم غائية تاريخية نحو المساواة والعدالة[٦] وهنا يشايع بودريارد ليوتار في رفضه للحقيقة المطلقة

---

(١) Jaan Francois Lyotaro, http: //WWW. Wits. ac. za /fac/ arts/ sociology/ lyotnotes. htm.

(٢) Alexa Hepburm, Postmodernity and the Politics of Feminist Psychology, Radical Psychology, OP. CIT.

(٣) Jaan Francois Lyotaro, http: //WWW. Wits. ac. za /fac/ arts/ sociology/ lyotnotes. htm. OP. CIT.

(٤) Dr. Mary Klages, Postmodernism, OP, CiT.

(٥) Dr. Mary Klages, Postmodernism, OP, CiT.

(٦) الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكر، مصدر سبق ذكره، ص ٤٦-٤٧.

من خلال رفضه أصلاً وجود عالم حقيقي[١]، ويشايعه بيير كلوسوفسكي من خلال القول بتحول العالم إلى أسطورة من جديد بخروجه من الزمن التاريخي الذي هو زمن الحكاية[٢].

وليوتار في رفضه لأسس الحداثة يعبر عن رفضه لكل صور الكليانية التي حكمت الفكر الغربي[٣]، وفرضت عليه نوعاً من الإرهاب والإقصاء وجعلته مسجوناً في تصوراتها الشاملة، مما جعل منه فكراً يمارس الإقصاء مع نفسه، لكونه يرفض كل صور الخطاب المناقضة لخطابه، وعوامل عدم الاستقرار المتأصلة في أي تنظيم أو تطبيق اجتماعي[٤]، ومع الآخر من خلال فرض تصوره له عليه، أي جعله لايتصور نفسه إلا من خلال الغرب[٥].

وليوتار يذهب إلى أبعد من هذا في رفض أن تحل ثقافة بديلة للثقافة العقلانية، لأن ذلك سيتطلب منا إعطاء سبب منطقي يمكن من خلاله تمييز الأولى عن الثانية، هو مايناقض القول بأننا نسير بعيداً عن الثقافة العقلانية بمجملها[٦].

فهو يرفض أي صورة من صور الوحدة الثقافية، ويرى فيها وحدة وهمية، حيث يدعو إلى شن الحرب عليها، والعمل على زيادة الاختلافات والفروق[٧].

---

(١) Shannon Weiss & Karla Wesley, OP. CIT.

(٢) كاظم جهاد، من نقد الحداثة إلى مابعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٩.

(٣) جان فرانسوا ليوتار، مابعد الحداثة، ترجمة غازي مسعود، مجلة الموقف الثقافي، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، العدد ٣، ١٩٩٦، ص ٢٥.

(٤) Dr. Mary Klages, Postmodernism, OP, CiT.

(٥) د. أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٨.

(٦) F.L.Jackson, Post-Modernism and the recovery of the philosophical tradition, OP. CIT.

(٧) انظر عصام عبد الله، الجذور النيتشوية لما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٣.

ويرفض ليوتار كلاً من الحتمية والتقدم كما صاغتهما الحداثة الغربية، التي تصور التاريخ الإنساني عبارة عن خطاً صاعدة من الأدنى إلى الأعلى، فالتاريخ قد يشهد تقدماً وتراجعاً أيضاً[١].

أما العقل المعرفي الذي قدسته الحداثة فهو عند ليوتار كامن في قواعد اللعبة اللغوية، وهذه القواعد كامنة في لعبة السلطة[٢]، ولعبة السلطة تكمن في لعبة الفلسفة، وكل فلسفة -كيفما كان مجالها- يجب أن تكون سياسية[٣] لتخرج الفلسفة من بحثها عن الحقيقة لتكون أداة تبرير سياسة الأكثر، مما شكل هذا الوضع دعوة فلاسفة الحداثة إلى نهاية الفلسفة أو إلى إهمال وإنكار الفلسفة التقليدية[٤]، أي نهاية الفلسفة المسيسة.

ويعمل ليوتار على معالجة موضوع العلم الذي شكل للحداثة أحد أهم الأسس التي أقامت عليها بنيانها، حيث رأى أن ادعاءات العلم بتحقيقه أساساً موضوعياً للمعرفة قد جانب الصواب بشكل كبير[٥]، فالعلم الذي يعني أنك سوف تذهب بعيداً عن روح الأساطير والخرافات التي كانت سائدة في عصور مضت، والذي برر لنفسه الأولوية والأفضلية، وبدأ يأخذ نوعاً من التقدم الفكري الذي أخذ معنى الأساطير الميتافيزيقية السرمدية، فإن الوقت

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) جان فرانسوا ليوتار، الوضع مابعد الحداثي: تقرير عن المعرفة، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢-٣٣.

(٣) محمد الشيخ، المثقف والسلطة، مصدر سبق ذكره، ١٩٦٢.

(٤) Jeffrey A.Bell, Phenomenology-Poststructuralism and the Cinema of Time, http: //www. hanover. edu /philos/ film/ vol-02/bell. htm.

(٥) Jaan Francois Lyotaro, http: //WWW. Wits. ac. za /fac/ arts/ sociology/ lyotnotes. htm. OP. CIT.

الحاضر قد شهد نوعاً من تداعي الأساطير العلمية التي ترى أو تؤمن بحتمية التقدم والوصول إلى مستويات أفضل في الحياة البشرية[١].

ذلك لأن العلم لم يعد يمثل الحقيقة بقدر ماأصبح أداة لتحقيق مصالح السلطة والشركات المتعدية الجنسية، وبعد أن كان يستمد مشروعيته من حكايات كبرى[٢]، فحكاية الثورة الفرنسية، التي تحكي عن الشعب البطل الذي يحصل على حريته (بطل الحرية) ويخلق المعايير الاجتماعية على قواعد معينة يتم التوصل إليها عن طريق المداولة والحوار، فالعلم أداة الشعب في التحرر، لذلك يساند الشعب العلماء ليدافع عن حقه في المعرفة، ويزيح الكهنة والطغاة الذين يحولون دون حريته بحجب المعرفة، أما الحكاية الأخرى فهي الحكاية الألمانية، واسمها حكاية (بطل المعرفة) فهنا تنتظم المعرفة بمجملها، علمية وغير علمية، في نسق يرتبط بمثل أخلاقي أعلى للدولة وللأمة يستنبط من ذاته كل شيء، فالمعرفة هنا تأملية ترتبط بمبدأ يعلو على الشعب والعلماء معاً، هو الحياة أو الروح، وفي الحالتين يستند العلم إلى الدولة سواء كانت الدولة التي تمثل الشعب في حكاية التنوير الفرنسية أو الدولة التي تمثل الروح في الحكاية الألمانية، غير أن العلم مع تقدمه طبق على نفسه قواعد العالمية، وعزل نفسه عن الفلسفات التي منحته المشروعية، فمع اتصال العلوم فيما بينها وتداخل الحدود، تفتتت الكليات الجامعية، ونشأت المعاهد المتخصصة، وبذلك انفصل العلم عن الكل الهيجلي المتمثل في الجامعة، من حيث الصلة بحكاية التنوير، فقد تبين أنه لارابطة واضحة بين العبارة العلمية الصحيحة والتشريع السليم، إذ يمكن أن نبني على نفس الحقيقية العلمية

---

(١) Story etelling and post-modernism: Jean-Francois Lyotard, OP. CIT.

(٢) Jaan Francois Lyotaro, http: //WWW. Wits. ac. za /fac/ arts/ sociology/ lyotnotes. htm.

اختيارات اجتماعية مختلفة أو حتى متناقضة، دون أن يكون قادراً على حسم التناقض[١]، يضاف إلى ذلك أن التحول نحو الاهتمام بوسائل الفعل وليس غاياته بسبب ازدهار التكنولوجيا أدى إلى سقوط الحاجة إلى الفلسفات الكبرى التي قدمت فيما سبق نوعاً من المبررات الغائية للعلم[٢]، ومن ثم انعزلت الفلسفة في المنطق وتاريخ الأفكار، وأصبح العلماء أسرى تخصصاتهم التي تزداد تشعباً، وتفتّت اللغة العلمية إلى لغات متخصصة[٣].

ويطرح ليوتار من خلال هذا التحليل مشكلة جوهرية:

فأولاً، سقط ارتباط التقييم العلمي (صادق/خاطئ أو زائف) بالتقييم الأخلاقي (عادل/جائر)، لصالح العلم بالتكنولوجيا، أي بالثنائية الأداتية (فعال/غير فعال)[٤]، وذلك لأن التكنولوجيا أصبحت -مع تعقد العلم- ضرورية لإنتاج العلم نفسه بما توفره من أجهزة ضرورية لإجراء الأبحاث والتجارب، كذلك فإن المختبرات العلمية أصبحت عالية التكلفة، مثل فائدة أي مكونات رأس المال بقدرته على زيادة الأرباح، ومن ثم أصبح هدف العلم يعمل من أجل دعم السلطة، ولذلك تختفي الجامعة الديمقراطية لضعف أدائها، ويصبح هدف نظام التعليم بمجمله مد المجتمع بمهارات تملأ المواقع

(١) حول كتاب جان فرانسوا ليوتار: الوضع مابعد الحداثي، http: //home. talkcity. com / terminus / rouia / e5. html

(٢) Jaan Francois Lyotaro, http: //WWW. Wits. ac. za /fac/ arts/ sociology/ lyotnotes. htm. OP. CIT.

(٣) حول كتاب جان فرانسوا ليوتار: الوضع مابعد الحداثي، http: //home. talkcity. com / terminus / rouia / e5. html

(٤) Jaan Francois Lyotaro, http: //WWW. Wits. ac. za /fac/ arts/ sociology/ lyotnotes. htm. OP. CIT.

المطلوبة، وأصبح الطالب من ثم يبحث في دراسته عما هو فعال، لا عما هو صادق (بمعايير الصحة العلمية) أو عادل (بالمعيار الأخلاقي)، وهنا يدافع ليوتار عن استقلال العلم، ويقلب حكاية التحرير، ففي حكاية التحرر كان العلم يستمد مشروعيته من ضرورته للحرية... أما الآن فإن ليوتار يدافع عن الحرية باسم ضرورتها للعلم، ومن أجل تحقيق ذلك يدعو إلى رفض كل محاولة لتحقيق الإجماع باعتبار ذلك أمراً ينطوي على إرهاب للفكر، وإتاحة بنوك المعلومات للجمهور بغير قيود(١).

وهنا يصل بنا ليوتار إلى مفصل الحرية الذي مثل الغاية العليا للمشروع التنويري الحداثي الغربي، حيث رأى أن المجتمعات الغربية لم تعد تسير نحو الحرية التي تنشدها، خاصة مع هيمنة التكنولوجيا ورأس المال ووسائل الإعلام على المجتمعات وقيامها بفرض تصوراتها الأحادية التي تخدم مصالح فئات معينة مقابل تهميش مصالح الفئات الأخرى، وصارت المجتمعات تكتفي بإيصال المعارف المعتبرة، وتعيد إنتاج أساتذة لاعلماء، ويصبح العلم والمعرفة مساهمين في هذه العملية بعد أن كانا يمارسان دور المرشد والمراقب عليها، بحيث أصبحا أداة يحركها رأس المال، بعدما كانت لهما القيادة، والمعرفة تم سلعنتها وهو مايدعوه ليوتار بـ(تبضيع المعرفة)(٢)، مما يجعل ليوتار يدعو إلى مايسميه بـ(البارالوجيا) أو الخطاب الهامشي، أي التفكير غير التقليدي الخارج على القواعد(٣). أي خارج عن كل أشكال القواعد والنظم التي تضعها القوى

---

(١) حول كتاب جان فرانسوا ليوتار: الوضع مابعد الحداثي، / http: //home. talkcity. com terminus / rouia / e5. html

(٢) كاظم جهاد، من نقد الحداثة إلى مابعد الحداثة، مجلة الكرمل، العدد ٥٢، صيف ١٩٩٧، ص ١٦٨.

(٣) حول كتاب جان فرانسوا ليوتار: الوضع مابعد الحداثي، / http: //home. talkcity. com terminus / rouia / e5. html

المسيطرة في المجتمع، والتي تستند فيها إلى مرجعيات أو سرديات كبرى تعلن تمثيلها للحقيقة مما يعطيها الحق التام في ممارسة الإقصاء والتهميش للآخر[١]، ورفض ليوتار ومفكرو مابعد الحداثة لها جعلهم يوصفون بفلاسفة التهميش.

ويحاول ليوتار أن يعالج مسألة سقوط الغايات والاتجاه نحو التركيز على الكيفيات، وهو مايمثل التأكيد على الواقع المعاش ليس له تبرير إلا نفسه ورفض كل الغايات النهائية لهذا الواقع[٢]، ويحاول ليوتار أن يعطي لنا مثلاً من خلال معالجته للرأسمالية التي يرى أنها لاتحتاج إلى تبرير وشرعية سياسية أو اقتصادية، وإنما حاجتها اجتماعية فحسب، لأنها بحاجة إلى المجتمع المدني ليواصل رأس المال دورته وليس أكثر، ولئن كانت الرأسمالية قابلة للعيش مع الاستبداد، فإنها لاتقبل الإرهاب لكونه يزعزع ويدمر أسواقها، عدا هذا ماعادت بحاجة إلى التبرير، وتطرح نفسها كضرورة مجردة من كل غائية، وليوتار يرى بأن هنالك غائية متخفية وراء هذه الظاهرة الكتوم ألا وهي كسر الزمن، وهنا ليوتار يستنكر أن تكون هذه الغاية صالحة كونياً[٣]. وبشكل مختصر يمكن تلخيص النظريات والأفكار السياسة لليوتار على الشكل التالي[٤].

---

(١) Jean-Francois Lyotard, the Postmodern Condition Areport on Knowledge, OP. CIT.

(٢) Jean-Francois Lyotard, the Postmodern Condition Areport on Knowledge, OP. CIT.

(٣) كاظم جهاد، من نقد الحداثة إلى مابعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٥ .

(٤) رضا دولاوري، مابعد الحداثة، ترجمة حيدر حب الله، Http: //www.u -of- islam. net / asdaa / p4 / mukhtarat. htm.

١- نهاية عصر ابتكار النظريات أو النظريات الشاملة في مجال السياسة والاجتماع.

٢- عدم العثور والتوصل إلى نظرية مطلقة في مجال الأخلاق والقيم.

٣- التشكيك الأخلاقي سوف يفضي في النهاية لامحالة إلى عالم اعتباري أو إلى الاعتبارية.

٤- إعطاء أهمية استثنائية للمعنى وإضفاء معنى على العالم، وجعل المعنى خاصاً وشخصياً.

ومن كل هذا يريد ليوتار التأكيد على أن الأسس الفكرية والمعرفية التي ركنت إليها المجتمعات الأوربية في بناء حداثتها لم تعد تعينها وهي تدخل إلى مرحلة مابعد الصناعية، ومجتمع المعلوماتية والخدمات، والعولمة ومجتمع مابعد الحداثة(١).

أما جان بودريارد فإنه يعدُّ هو الآخر من المفكرين البارزين ضمن المدرسة الفرنسية، وله العديد من المساهمات في نقد الحداثة، وثم في إنضاج فكر مابعد الحداثة، ولعل أول مساهمته الفكرية في هذا الإطار تمثلت في محاولته توسيع الماركسية خارج أنموذج الإنتاج من خلال التأكيد على العلامات والشفرات في المجتمع الاستهلاكي كجزء من محاولة الجمع بين الماركسية والسيمولوجية، لكنه اكتشف بأن الماركسية لم تعد صالحة لتفسير المجتمع الاستهلاكي الذي نشأ بعد الحرب العالمية الثانية(٢)، وفي مجال الحديث عن الحقيقة، حيث يحاول بودريارد أن يؤكد بأننا نعيش في عالم اللاحقيقة، عالم وهم الحقائق، والحقائق

---

(١) Postmodern Social Theory, Sociology 319, OP. CIT.

(٢) Postmodern Theory, Lecture Sketch: Baudrillard, http: //WWW. Wits. ac. za / fac/ arts/ sociology/ baudnotes. htm.

لاتوجد على أرض الواقع بقدر ماهي نتاج الإنسان ذاته[١]، والخطر بالنسبة إلى بودريارد أن نبقى في مرفأ وهم الحقيقة[٢].

وإذا كان هنالك اعتقاد قد ساد فترة التنوير والحداثة بوجود ارتباط بين الفكر والحقيقة الواقعة، فإن بودريارد يرفض ذلك، ويرى أن الحقيقة الواقعية أخذت تشكل ظاهرة متطرفة، لكونها ليست أكثر من معطٍ أيديولوجي[٣].

فالعلم الذي استندت إليه الحداثة في بناء صرحها الحضاري، يرى به بودريارد عاجزاً عن كشف الحقيقة، ذلك لكونه ذاته أسيراً للذات التي أنتجته، لكون الذات عندما تنظر إلى العالم فهي تنظر إليه بصورة بسيطة، عكس ماهو موجود فيه من تعقيد وبما أن العقل لايستطيع الوصول إلى حقيقته، مما يجعل الرغبات هي التي تجعلها تحت الطلب، هو في ذلك يريد التأكيد على أن الذات ليست مستقلة عن الموضوع بصورة متناقضة كما رأت ذلك الحداثة، إنما الذات والموضوع يؤثر كل منهما على الآخر، فالذات تؤثر على الموضوع من خلال من يقوم بالدراسة العلمية، والموضوع هو في الواقع يتلاعب بالذات، وبودريارد يريد التأكيد على أن الذات-والموضع يتفاعلان بصورة مستمرة لإنتاج معنى لاوجود له في الواقع[٤].

ويحاول بودريارد أن يؤكد على انعدام الحقيقة من خلال التأكيد على حركة رأس المال العالمية التي افترضت بأن هنالك حقيقة هي أكبر من الواقع الفعلي

---

(١) John Zerzan, the Catastrophe of Postmodernism, OP. CIT.

(٢) Jean Baudrillard, http: //www. google. com, file: //A:/ Jean Baudrillard. htm.

(٣) Jean Baudrillard, Redical Thought, http:// www. google. com, file: //A:/ Radical Thought. htm.

(٤) Jean Baudrillard, http:// www. google. com, file: //A:/ Jean Baudrillard. htm.

للبطالة، لم تعد تمثل الحقيقة، ذلك لأن التجارة لم تعد تشكل إلا الجزء اليسير من حركة رأس المال وقيم أسواق المال التي لاترتبط بالحقيقة، وكذاك يرى بودريارد للإعلام الحديث دوراً كبيراً في تشكيل الحقيقة، ففي كتابه "حرب الخليج لم تأخذ مكانها في تاريخ الشرق الأوسط" يرى هذه الحرب هي أول حرب أخذت مكانها في الإعلام أكثر من الواقع الحقيقي، بحيث خلقت وسائل الإعلام إفراطاً بالحقيقة[١]، التي هي لاتمثل الحقيقة، لذلك وجدناه وقبل أيام من اندلاع الحرب في الخليج يكتب مقالة يؤكد فيها أن الحرب لن تقع أبداً، وفي ٢٩ آذار من عام ١٩٩١ وبعد توقف الحرب، أصدر بودريارد مقالة أخرى بعنوان حرب الخليج لم تقع، وهو في ذلك يريد التأكيد على أن الحديث عن الحرب صار الآن بديلاً عن الحدث ذاته، عن الواقعة أو لحظة نشوبها، بحيث فقدنا حس التمييز بين حرب الكلمات، الوهم الذي أفرزته افتراضاً وسائل الإعلام بهدف تهيئتنا للشيء الحقيقي، وبين الشيء ذاته الذي بدوره لاوجود له إلا في مخيلة متفرجي التلفاز الذين تعرضوا هم أيضاً لتأثير وسائل الإعلام التي شكلت لهم الحقيقة[٢].

وإذا كنا قد دخلنا إلى عالم اللاحقيقة الذي لايوجد فيه أصل، يرى بودريارد أننا دخلنا إلى عصر المحاكاة حيث يسود فقط الاستنساخ أو تمثيل التمثيل[٣] وتنمو أشكال من الحقيقة لايكون لها أصل في الواقع[٤] يمكن الرجوع حيث يدخل العالم إلى عصر الدوران في مدار المدار، حيث يصبح

---

(١) Ibid.

(٢) كريستوفر نوريس، نظرية لانقدية: مابعد الحداثة -المثقفون وحرب الخليج، مصدر سبق ذكره، ص ٩-١٠ وص ٢٧٤.

(٣) Postmodern Theory, Lecture Sketch: Baudrillard, OP, CIT.

(٤) Jean Baudrillard, Simulacra Simulations, http: //www. stanford. edu/dept/ HPS/ Baudrillard / Baudrillad - Simulacra. html.

الناس في سياحة دائمة[١]، وبودريارد في طرحه هذا يشايع طروحات نيتشة وفوكو ودريدا بشأن انعدام الأصل وسيادة التمثيل أو التأويل.

والأيديولوجية طبقاً لبودريارد، لم تعد تؤدي دورها في عصر مابعد الصناعة والعولمة والثورة المعلوماتية، فهي عنده كلمة قديمة فلا حاجة للحديث عنها، وإذا كانت الماركسية قد جعلتها نتاج العلاقة التصارعية بين البنى الفوقية والتحتية، فهو يرى أنها لايمكن أن تعطي تفسيراً أكثر من كونها تنتج خطاباً مرجعياً لم يعد نفسه يؤثر على حقيقة الصراع في البنى التحتية، فهو خطاب قديم ومهجور وأصبح جثة الأيديولوجية المصنوعة نفسها[٢].

وإذا كنا دخلنا إلى عالم اللاحقيقة ولم تعد هنالك جدوى من انتقاد الظواهر الزائفة، سواء من منطلق أبستمولوجي أو اجتماعي-سياسي، لكونها كل مانملك، أردنا أم لم نرد، فإن بودريار يدعونا إلى عقد سلام مع واقع مايدعى بـ"الوضع مابعد الحداثي" بدلاً من التعلق بأنماط بالية من خطاب قول الحقيقة الذي بات لايملك أية مصداقية إجرائية خطابية أو دلالية[٣].

وإذا كانت كل الأسس والمرجعيات التي تستند إليها الحداثة في بناء مشروعها الحضاري، بنظر المدرسة الفرنسية مزيفة، أصبح الحق معها أن ترى في مابعد الحداثة تعبيراً عن نهاية وقطيعة معرفية وفكرية وفلسفية وثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية مع الحداثة، أي مرحلة جديدة، وليس مرحلة مكملة للحداثة.

---

(١) Mark Nunes, Baudrillard in Cyberspace: Internet-Virtualityand Postmodernity, http: //www. dc. peachnet. edu/ -mnunes/ jbnet. html.

(٢) Caroline Bayard and Graham Knight, Vivisecting the 90s: An Interview with Jean Baudrillard, http: //www, google. com, file: /A:/ Vivisecting the 90s. htm.

(٣) كريستوفر نوريس، نظرية لانقدية: مابعد الحداثة -المثقفون وحرب الخليج، مصدر سبق ذكره.

ثانياً- المدرسة الألمانية

انصب البحث في الكثير منه على دراسة الحركة الثقافية والفكرية الفرنسية مع الإشارة إلى بعض المفكرين من خارج هذه المدرسة، والذين أسهمت أفكارهم في بنائها الفكري، وكان أغلب هؤلاء ينتمون إلى المدرسة الألمانية بدءاً بكانط وهيغل وماركس مروراً بنتشة وفرويد وانتهاءً بهيدكر وماركوز، ولكي تكتمل الصورة ونحن نتقصى جذور وتيارات مابعد الحداثة أن نعالج المدرسة الألمانية في مابعد الحداثة، والتي تمثل دراستها الجهة الأخرى من الحقيقة لما بعد الحداثة.

ذلك لكون المدرسة الألمانية هي بمثابة الحركة النقدية للمدرسة الفرنسية في مابعد الحداثة، وما يجمعها مع المدرسة الفرنسية قبولها التسليم بحدوث تغييرات عديدة أصبح معها المشروع الحداثي في صورته التنويرية عاجزاً على مجاراة تلك التغييرات، لكنها لاتتفق مع المدرسة الفرنسية في قولها بأن المشروع الحداثي قد انتهى بفقدانه الصلاحية، وإنما ماترى هذه المدرسة أن المشروع الحداثي لم يكتمل بعد، لذلك لايصح الحكم عليه حتى يكتمل، والقول بعدم صلاحيته خاصة بعد أن فشل في تحقيق مايدعو إليه، لايحمل الكثير من الصحة ذلك لأن الخطأ ليس في أسس المشروع بقدر ماهو نابع في الأساس من سوء الاستخدام، فمشروع التنوير في نظر هابرماس لاتتم تصفيته، بل قابل للتجديد، وتظل الحقوق المدنية، وحقوق الإنسان، وحق تقرير الإنسان الديمقراطي للذات أهدافاً يمكن تحقيقها والكفاح في سبيلها تحكمه أعراف الإجماع والعقل الصريح[1] مما جعل المدرسة الألمانية ترى فيما ذهبت إليه المدرسة الفرنسية في مابعد الحداثة، عبارة عن نزعة كلبية حديثة، التي عبر

---

(١) الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكر، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧.

عنها العقل الكلبي على وصف (زلزترديك)، وهو عقل لايسعى بحساباته، سواء كانت حسابات المثقفين أو الساسة أو الشركات المتعدية الجنسية أو النقابات إلا إلى تحقيق هدف واحد، ألا وهو مقاومة المعرفة الحقة بالذات والغير، مما يجعله يرفض تطوير فكر الأنوار، والعمل على التسليم بمساوئه والانزلاق وراء مخاطره[١].

ولإيضاح تلك الطروحات التي تقدمت بها المدرسة الألمانية والتي تمثلت أساساً في طروحات (يروغن هابر ماس)[٢]، نرى من الضرورة وقبل دراسة أبرز تلك الأفكار التي يقدمها هابر ماس، أن نقف قليلاً عند جذور هذه

---

(١) مقاربات في الحداثة وما بعد: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٩-١٥٠.

(٢) ولد يورغن هابر ماس في ١٨/٦/١٩٢٩ في مدينة دوسلدورف، التحق بعد حيازته الشهادة الثانوية بجامعات غتنغن وزوريخ وبون على التوالي، حيث درس الفلسفة والتاريخ وعلم النفس والأدب الألماني والاقتصاد، وحصل في عام ١٩٥٤ على الدكتوراه في الفلسفة برسالة عنوانها (المطلق في التاريخ: دراسة لفلسفة عمر العالم لدى شلنغ) عمل بعدها مساعداً في معهد البحث الاجتماعي، حيث ازدهرت مدرسة فرانكفورت الفلسفية، حصل عام ١٩٦١ من جامعة ماربورغ على الأهلية لأستاذ جامعي بدراسة عنوانها (تحول بنية الرأي العام) عين عام ١٩٦١ أستاذاً للفلسفة في جامعة هيدجر، انتقل عام ١٩٦٤ إلى جامعة فرانكفورت حيث عمل حتى عام ١٩٧١ أستاذاً للفلسفة وعلم الاجتماع، عمل بعدها لمدة عشر سنوات مديراً لأحد أقسام مؤسسة ماكس-بلانك، عاد عام ١٩٨٣ إلى جامعة فرانكفورت حيث بقي حتى تقاعده عام ١٩٩٤، أهم كتبه النظرية والممارسة (١٩٦٣)، المعرفة والمصلحة (١٩٦٨)، قسمات فلسفية-سياسية (١٩٧١ و١٩٨١)، نظرية التصرف التواصلي (١٩٨١)، دراسات أولية وإكمالات لنظرية التواصلي (١٩٨٤)، خطاب الحداثة الفلسفي (١٩٨٥)، عدم الوضح الجديد (١٩٨٥)، فكر مابعد الميتافيزيقا (١٩٨٨)، نصوص وسياقات (١٩٩١)، الدثية والسريان (١٩٩٢)، واحتواء الآخر (١٩٩٦)، الحداثة وخطابها السياسي، نقلاً عن يورغان هابر ماس، الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٩.

المدرسة، ذلك لأن هابر ماس بالنسبة إلى المدرسة الألمانية يمثل المرحلة الثانية فيها، وهو المبشر الرئيسي لها اليوم[١].

فالمشروع الحداثي وكما اتضح من المعالجات السابقة كان عرضة للعديد من الانتقادات التي جاءت إما على شكل محاولات فردية قام بها مفكرون (نيتشة، هيدجر) أو على شكل حركات كـ(الحركة الرومانتيكية)، وفي ذات السياق تأتي طروحات (النظرية النقدية) في بداية القرن العشرين كاستمرار في هذا الاتجاه[٢] لدورها الكبير في ممارسة النقد تجاه الحداثة، والتي أصبحت فيما بعد مرتكزاً للمدرسة الألمانية فيما بعد الحداثة، هذه المدرسة النقدية التي تعرف بـ(مدرسة فرانكفورت)[٣].

---

(١) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابر ماس، بيروت: إفريقية الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ص ١٥.

(٢) رضا دولاوري، مابعد الحداثة، ترجمة حيدر حب الله، Http: // uofislam. hostme. com / asdaa / 40 / mukhtarat I. htm.

(٣) مدرسة فرانكفورت، يعود تاريخ المدرسة إلى بداية ثلاثينيات القرن العشرين، ويرتبط تأسيسها بالمفكرين الألمان ماكس هوركهايمر، وثيودور أدورنو، وهيربرت ماركوزي، والتر بنيامين، وارتبطت بها النظرية النقدية وهي نظرية اجتماعية قامت في معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي، وكانت ذات توجه ماركسي، وإذا انتظم عملها في عشرينيات القرن العشرين مع معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي الذي أسسه (كارل كرانبرج) في مدينة فرانكفورت في ألمانية عام ١٩٢٣، فإنها في الثلاثينيات سعت وبرئاسة ماكس هوركهايمر جاهدة لفهم المد الفاشي، ولهذا أصر القائمون عليها بأن ينفوا أنفسهم إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فاختفت نشاطاتها مدة من الزمن حتى أعيد تأسيسها ١٩٤٩ بالتعاون مع جامعة فرانكفورت، لكن أدبياتها ظلت هامشية حتى عادت للظهور مرة أخرى في الستينيات والسبعينيات، اتسم نشاطها في الستينيات بمحاولة العودة إلى الماضي، خاصة حقبة الثلاثينيات التي تميزت بانهيار الليبرالية الألمانية حلول عام ١٩٣٣، انظر في ذلك عن: الدكتور ميجان الرويلي والدكتور سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٨، و douglas Kellner, Critical Theory and Crisis of Social Theory, http: // www. uta.ed / huma / illuminations / kell5. htm.

تعدُّ مدرسة فرانكفورت امتداد الماركسية الأوربية، إذْ نحا أهم كتابها (ماكس هوركهايمر[١]، أدورنو[٢]، هيربرت ماركوز، آخرين) منحى النقد الثقافي للمجتمع البرجوازي مدخلاً أساسياً للتحليل، وذلك للكشف عن أشكال من التشوهات في الإدراكات أو طرق التفكير[٣] وهيمنة العقلانية التقنية في المجتمع الغربي والوضعية وعلموية في العلوم الاجتماعية، بدلاً من التركيز فقط على هيمنة الطبقة الرأسمالية، لذلك ركز هؤلاء الكتاب على تحليل المظاهر المتعددة للاغتراب في المجتمعات الغربية المعاصرة وأبعادها الثقافية والنفسية والفكرية والجمالية، مما جعلها توصف بماركسية البنية الفوقية[٤]، وكان روادها كذلك يأملون الوصول إلى نظرية ذات أبعاد تحول الرأسمالية التنافسية إلى رأسمالية احتكارية وفاشية، وتأمل أن تكون جزءاً من عملية تاريخية يتم من خلالها تبدل الرأسمالية بالاشتراكية[٥] وشكلت أحد روافد

(١) ماكس هوركهايمر (١٨٥٩-١٩٧٣) مدير معهد البحث الاجتماعي الشهير في فرانكفورت لمدة طويلة، كان أستاذاً متفرغاً للفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة فرانكفورت أهم مؤلفاته (خسوف العقل ١٩٤٧)، (بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية ١٩٧١)، (جوانب علم الاجتماع ١٩٧٣). نقلاً عن الدكتور حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سبق ذكره، ص ٣٩٤-٣٩٥.

(٢) أدورنو (١٩٠٣-١٩٦٩) عمل مع هوركهايمر في معهد البحث الاجتماعي بنيويورك، ثم أصبح أستاذاً في جامعة فرانكفورت وأهم أعماله (فلسفة الموسيقية الجديدة ١٩٤٨)، (النقاش الوضعي في علم الاجتماع الألماني ١٩٧٦) نقلاً عن الدكتور حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سبق ذكره، ص ٣٩٥.

(٣) Key Habermasian Terms: Critical Theorist-theory of rationality-communicative action, http: //www. arches. uga. edu/-gapage / gap / Jurgen %20Habermas %20bio. htm.

(٤) د. جورج جقمان، مكانة ماركس، Http: //home. birzeit. edu / philes / publications / on-mx. html.

(٥) Dougles Kellner, Critical Theory and Crisis of Social Theory, OP, CIT.

اليسار الجديد في الفكر السياسي الغربي، إذ إنها مراجعةٌ للماركسية التقليدية الداروينية المادية التاريخية واكتشاف العناصر الهيجلية المثالية فيه اعتماداً على ماركس الشاب، وكما هو الحال في جميع ماركسيات القرن العشرين التي أرادت إعادة قراءة ماركس بعيداً عن روح القرن التاسع عشر كما بدت في الوضعية والمادية[١].

توجهت هذه المدرسة نحو ممارسة النقد تجاه مسلمات وثوابت حركة الأنوار والحداثة، وتتحدد خصائصها في أساسيات ثلاث:

أولها: أن النظرية توجه سلوك الإنسان وأفعاله من خلال استهدافها تنوير المرء بها، ولذا فهي تري نفسها نقداً فاحصاً لأيديولوجيا المجتمع وتعرية لها.

ثانياً: أن النظرية النقدية محتواها الإدراكي الذاتي الخاص بها، إذ النظرية شكل من أشكال المعرفة.

ثالثاً: أن النظرية النقدية تختلف معرفياً وبشكل أساسي عن نظريات العلوم الطبيعية، حيث إن خاصية العلوم الطبيعية تتأسس على كونها ذات صبغة موضوعية، أي تؤسس موضوعاً، أما النظرية النقدية فهي ذات صبغة تأملية انعكاسية، ومن هذه الخصائص تبرز النظرية بوصفها نظرية تأملية انعكاسية تمنح أتباعها نوعاً من المعرفة التي تنتج تنويراً وانعتاقاً[٢].

لذلك اعتبر مفكرو النظرية النقدية أن تداخل الاختصاصات شرط ضروري في النظر الفلسفي، فالعقل والعلم والذات والنظرية والحرية والسعادة والتقدم والتفسير الخطي للتاريخ والسلطة والعائلة، ومفهوم التحرر

(١) الكتور حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سبق ذكره، ص ٣٩٦-٣٩٧.

(٢) د. ميجان الرويلي والدكتور سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٠.

البرجوازي، والدولة الحديثة... وغيرها من تلك المسلمات التي بشر بها فلاسفة الأنوار أخضعتها مدرسة فرانكفورت للنقد الشديد[١] هادفة من وراء ذلك إبراز تلك الانحرافات التي أخذت تواكب المشروع الحداثي والتي أخذت تخرج به عن تلك المسلمات التي آمن بها، ولعلّ أبرز تلك الانحرافات الكامنة خلف تلك المسلمات هي أدوات السيطرة والهيمنة الخفية التي أخذت توظف تلك المسلمات لتحقيق هدفها، والتي وجدت الإنسان ذا البعد الواحد[٢]، لذلك تهاجم النظرية النقدية، أي نظرية تدعي الحقيقة، إذ ليس هنالك أحد يمتلك الحقيقة، لذا قرر فلاسفة النظرية النقدية تأسيس (معهد للدراسات الاجتماعية) اعتماداً على تمويلهم الخاص لإدراك وفهم ماهو موجود في استقلال عن كل إرادة كليانية، سواء كانت الدولة أو الحزب، لكونها تعمل على تجميد النظرية في مؤسسات بيروقراطية تحتكر الحقيقة وترفض النقد، مما يخلق فكراً وسياسة سلطوية[٣].

فالعقل الذي مجدته الأنوار وضعته النظرية النقدية تحت مشرط نقدها، ورأت أن ماهو موجود على أرض الواقع غير مابشرت به الأنوار، فالعقل والعقلانية بدلاً من أن يكونا مصدر ووسيلة للمعرفة أصبحا مجرد أداة للتغيير خاضعة لما تقتضيه ظروف التوازن والنظام[٤]، وينخرط العقل في صيرورة الإنتاج، ويصبح الفكر خاضعاً لمعايير الصناعة، وهذه الحالة يسميها فلاسفة النظرية النقدية بـ(عقلانية اللاعقلانية) التي تستهدف، بشكل أساسي، فرض

(١) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مصدر سبق ذكره، ص ١٨.

(٢) Gitta Tulea & Ernest Krausz, Postmodernism and the cunning of Reason, http: //www. google. com, file: //A:/ Tulea & Krausz Postmodernism and Cunning of the Reason. htm.

(٣) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥-٢٦.

(٤) Dougles Kellner, Critical Theory and Crisis of Social Theory, OP, CIT.

سيطرة الإنسان على الطبيعة وتأسيس نظام اجتماعي وسياسي يخضع الإنسان إلى سيطرته، وهكذا فالمعرفة تغدو سلطة لاتعرف حدوداً لا في العبودية التي تفرض على الكائن ولا في مجاملة مالكي وسائل السيطرة، والمعرفة هنا ذات جوهر تقني، حيث لاتبتغي خلق مفاهيم وصور أو توفير متعة السعادة في المعرفة بقدر ماتروم استغلال عمل الآخرين وتنشيط الرأسمال. والعقلانية التقنية هي عقلانية السيطرة ذاتها، ذلك لأن التقدم يهدد بإعدام الهدف الذي يتوجه إليه مبدئياً ألا وهو فكرة الإنسان، أن العقل يصبح عقلاً شمولياً[١].

لذلك يرى ماركس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣) أن من نتائج الأنوار هو اختفاء العقل أو انسحابه من التفكير السلبي، وإذا ماوصل الفكر إلى مستوى العجز عن التعبير عن السلب والنقد فإنه لايمكن ترجمة إرادة تحرير المستضعفين أو تحرير الناس من مختلف أشكال عبوديتهم، فبدلاً من أن تكشف عن الدلالات وتفجر عناصر السلب أصبحت اللغة مجرد أداة في يد قوى السيطرة[٢]، أي إن الخطاب الاجتماعي الرئيسي لمرحلة الرأسمالية المتأخرة قد تمثل بلغة الهدف والغاية بدلاً من لغة المعنى، هذا ماجعل مدرسة فرانكفورت ترى في مجتمع مابعد الحداثة نهاية لدورة الانحطاط[٣].

وبهذا يصبح العقل أداة لاستعباد الإنسان، وضبط تحركه، والتحكم في جسده سياسياً واجتماعياً، وتتحول عقلانية العقل إلى لاعقلانية لأنه يفرز بربرية جديدة أساسها المعرفة التقنية التي تصير عقلانية سياسية، تستهدف تحقيق مصالحها بإخضاع الآخرين لسلطتها العقلانية[٤]، هذه السلطة التي

---

(١) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٠.

(٢) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(٣) Gitta Tulea & Ernest Krausz, Postmodernism and the cunning of Reason, OP. CIT.

(٤) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢.

توظف ماتقدمه المعرفة لها لتحقيق أهدافها في ضبط المجتمع وخلق التوازن فيه، مما جعل الفرد في المجتمع أسير تلك القوى المسيطرة على المجتمع، فالحرية، بمعناها الليبرالي باعتبارها تجلياً لإرادة ومبادرة الفرد لم تعد مع النظام السياسي الذي شيدته العقلانية التقنية حرية فعلية مادام النظام مؤسساً على الضبط والمراقبة، حيث لم يعد هنالك شيء اسمه استقلال الفرد وحريته(١).

وربطت النظرية النقدية بين العقل وتجلياته، والنظم الشمولية التي أنتجها، سواء كانت نظماً سياسية أو اجتماعية أو أخلاقية أو ثقافية، وإذا كانت الهيغلية والماركسية تمثل أبرز تجليات العقل، فإنهما أنتجتا نظماً شمولية وكلية، لكون الأولى قد رأت الفرد ليس إلاّ كائناً مصناعاً لشروط الدولة والممثل لفعلها المقدس في الأرض، والثانية فقد أخضعت الفرد لدولة الطبقة الواحدة، وعلى أية حال، فإن النظرية النقدية ترى أن النظم الشمولية، سواء اتصلت جوهرياً بالهيغلية أو الماركسية رهنت قيمة الإنسان بممارسات جماعية غير واعية، أصبح فيها الإنسان جزءاً بالغ الضآلة في آلة تمارس سلطاتها بقوة وتهيمن على كل شيء، وبهذا أحالت نتائج عصر الأنوار وعقله إلى قوة مضادة للإنسان نفسه(٢).

وبذلك كشفت النظرية النقدية أن الحداثة آذنت بنهاية الفرد، وكشفوا آثار أشكال التسلط والهيمنة القديمة فيما يراه الآخرون تحديثاً وتطوراً وتحرراً للإنسان(٣)، فمثلاً حفل الموسيقا هو تكرار لوظائف طقوسية بدائية حيث يؤدي التصفيق فيها دور استنساخ طقوس ذبح الضحية، وهو طقس قديم

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢-٣٨.

(٢) د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٠-٣٤١.

(٣) Key Habermasian Terms: Critical Theorist-theory of rationality-communicative action, OP.CIT.

منسي، أما طوائف الأفراد كقادة الموسيقا والعازفين والآلات إنما هي أيضاً استنساخ لطائفية قبلية طقوسية تحتفل بمواد مقدسة أو بأشخاص معينين[١].

أما الفلسفة الوضعية التي شكلت رافداً أساسياً من روافد الحداثة، فإن النظرية النقدية لم ترَ بها أكثر من علم عاجز عن فهم الحياة، وفلسفة متواطئة مع السلطات التي تمارس قهراً للإنسان لكونها فلسفة الاتجاهات السياسية المحافظة، ورفضوا الوضعية لكونها تستند إلى الواقع لتتخذه منطلقاً ومرمىً، وكذلك اعتبروها عنصراً مساعداً في شكل جديد من التسلط يمكن تسميته بـ(التسلط التكنوقراطي)[٢].

ولم يغب عن هذه المدرسة توجيه سهم نقدها إلى سيطرة الطبقة الرجوازية في المجتمعات الغربية، التي استطاعت أن تتجاوز مختلف الأزمات لكي تكرس هيمنتها الثقافية من خلال احتكار آلية وبنى المجتمع المختلف بالشكل الذي يحول دون حدوث تغير جذري يهدد سيطرتها تلك[٣].

وبهذا تضع المدرسة النقدية يدها على الكثير من تلك الانحرافات التي أصابت المشروع التنويري للحداثة، بحيث أخرجته عما كان قد بشر به، وحولته إلى نوع من الشمولية الفكرية والسياسية والاجتماعية والثقافية القائمة على احتكار الحقيقة ورفض كل صور النقد.

وهنا يمكننا تلمس تلك النقاط التي تجتمع وتختلف فيها المدرسة النقدية مع مابعد الحداثة، حيث تتفق كلتاهما بشأن توجيه النقد لمرتكزات الحداثة، التي

---

(١) د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٤.

(٢) د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣٩ .

(٣) د. أحمد مجدي حجازي، علم اجتماع الأزمة: تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٩-١٦٧.

هي في نظرهما لاتحمل القدسية التي تعفيها من النقد، لذلك تنتقد النظرية كما هو شأن مابعد الحداثة الفلسفة التقليدية والنظرية الاجتماعية، والنزعة الأكاديمية التي تضع حدوداً مانعة بين مناطق الواقع الاجتماعية، وتشاركها أيضاً في انتقادها لأشكال الهيمنة التي أجازتها الحداثة تحت ستار التحرر والتقدم، وتنتقد سبل الحداثة في العقلنة بأشكالها المختلفة، وتفيد شأنها شأن مابعد الحداثة من الخطابات غير التخصصية(١)، وتجتمع معها في رفض الكليانية وادعاء الحقيقة المطلقة، والدعوة للنسبية ورفض المركزية والتأكيد على التنوع والانفتاح على الآخر(٢).

أما نقاط التقاطع بينهم فهي تكمن في سعي النظرية النقدية إلى تكريس بعض الحدود والتميز التصنيفي، وهو ماتنكره مابعد الحداثة، فالنظرية النقدية تود الاحتفاظ ببعض الفواصل بين قضايا أساسية، كالفصل بين الاقتصاد والسياسة، والثقافة والطبيعة، والثقافة العليا والدنيا، والخطأ والصواب، كما تسعى إلى تكريس مفاهيم التحرر والانعطاف والجدلية، والأهمية الشعبية والتاريخ، ولئن اتفقت النظرية النقدية مع مابعد الحداثة في انتقاد عقل التنوير ونقد الإنسانوية، إلاّ أن النظرية النقدية تسعى إلى الاحتفاظ بموروث التنوير الإيجابي، أي إن الحداثة مشروع لم يكتمل، بينما يرى أصحاب النظرية النقدية المجتمع بوصفه نظاماً مكتملاً، فإن مابعد الحداثة ترى كل نظام مجرد جزئيات متشظية، أي إن النظرية النقدية تقارب الأمور من منظور كلي، بينما لايرى أتباع مابعد الحداثة سوى جزئيات متفرقة متشعبة لايربطها رابط(٣).

---

(١) د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٣.

(٢) Clive Beck, Postmodernism-Pedagogy and Philosophy of Education. OP. CIT.

(٣) د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٣.

بعد هذا العرض السريع لأبرز الأفكار التي قدمتها النظرية النقدية والتي مثلت الأرضية، للمدرسة الألمانية في مرحلتها الثانية التي تتمثل الآن في طروحات هابر ماس الفكرية، والتي تشغل موقعاً متميزاً في الخطاب السياسي والاجتماعي الغربي[١].

وإذا كان رواد النظرية النقدية قد أشاروا إلى العديد من الانحرافات التي أصابت المشروع الحداثي الغربي، لكنهم رغم ذلك لم يسهموا في تقديم مشروع اجتماعي تغييري، لأن سلطة الحداثة التقنية استطاعت أن تؤسس لثقافة عامة يذوب فيها الفرد، بحيث لم يعد بالإمكان مواجهة المجتمع ذي البعد الواحد وثقافة الخطاب المغلق، إلاّ بالارتماء في هامشية تتخذ من الفن أفقها الوحيد لممارسة النقد، ومن الجمال وسيلة للاعتراض على قيم الثقافة السائدة، فحين راح هابرماس يحاول أن ينقل اهتمام المدرسة النقدية من التركيز على الفرد الليبرالي إلى النظام الاقتصادي-الاجتماعي، ومن ثم فإنه لم يعد يتساءل عن هامشية الفرد وعن إمكانية إنقاذه كما كانت تفعل النظرية النقدية مع فلاسفتها الأوائل، لأن همه أصبح ينصب على إمكانيات إخضاع مايشكل لاعقلانية النظام لقوانين العقل الإنساني[٢]، ورغبة في جعل التفكير الفلسفي أكثر التصاقاً وأكثر نقدية في عالم تنصر فيه الوضعانية والذرائعية، ويتم فيه إقصاء كل فكر نقدي[٣] وذلك من خلال تصور جديد للحداثة وممارسة جديدة

---

(١) Jason L.Powell, Understsnding Habermas: Modern silutions, Postmodern problems, Sincronia Spring 2002, http: //sincronia. cucsh. udg. mx/modr. htm.

(٢) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٦-٤٧.

(٣) سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ٨٠.

للعقلنة يصبان في نظرية ينعتها هابرماس بـ"بنظرية الفاعلية التواصلية[١]"[٢]. التي أراد بها أن يخلق تواصلاً بين فريقين مختلفين في الفكر الغربي؛ أحدهما يقدس أسس ومكتسبات الحداثة، والآخر ثار ضدها[٣].

وهنا يجب التذكير بأن فكر هابرماس مر بثلاث مراحل رئيسية أسهم كل منها في إنضاج مشروعه وهي[٤]:

الأولى: انشغل فيها بنقد شامل للفكر الوضعي الذي ساد في الغرب، مع تطور ونضج النظام الرأسمالي، ومع تطور منجزات علوم الطبيعة والبحوث التطبيقية والتكنولوجيا المتقدمة واستغلال هذا الفكر لعقلانية حركة التنوير ونزوعها لتحقيق الحرية والعدل.

الثانية: انشغل فيها ببناء نظرية اجتماعية قائمة على تأسيس حركة تنوير جديدة أو استئناف القديمة وصياغة عقلانية تسترشد بالمنجزات العصرية لعلوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية، وخاصة علم الاجتماع واللغة والنفس التربوي والتطوري، بهدف إعادة فتح الطريق كما يعتقد لحلم الخلاص أو الحرية والعدل الذي راود فلاسفة التنوير، وهو الحلم الذي فشل بسبب سقوطه

---

(١) التواصل عبارة عن علاقة حوارية حرة بين فئات المجتمع المتعددة والمتباينة أيديولوجياً وطبقياً، علاقة تتوخى بناء وعي بمنأى عن ضغط المؤسسات والأجهزة، بعبارة أنه رحلة استكشافية في أعماق الوعي الحضاري الغربي وتشريح جزئي له، انظر في ذلك: د. عمر مهيبل، هابر ماس والخطاب الفلسفي للحداثة، مجلة مدارات، تونس، العدد ١١-١٢، ١٩٩٩، ص ٦.

(٢) Jason L.Powell, Understsnding Habermas: Modern silutions, Postmodern problems, Sincronia Spring 2002, OP. CIT.

(٣) د. عمر مهيبل، هابر ماس والخطاب الفلسفي للحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ٧.

(٤) د. رسول محمد رسول، إشكالية المعرفة في فلسفة يورغن هابر ماس، مجلة أفكار، الأردن، العدد ١٤٦، تشرين الأول ٢٠٠٠، ص ٣٣-٣٤.

فريسة لاستغلال الرأسمالية للعلم، وتحول الأخيرة من أداة للمعرفة، ومن ثم الخلاص أو الحرية بفضل ارتباطه بالفلسفة النقدية إلى أداة للبحث التطبيقي وللتكنولوجيا، ومن ثم إلى التجارة والكسب الاقتصادي، أو لإنتاج الأسلحة والحروب. ولم ينفِ هابرماس في أن هذا العلم المطلق ينفي توظيف العلم لمحاربة المرض والجوع، وفي أهداف أخرى.

الثالثة: بدأت منذ عام ١٩٨٥ إذ أخذ هابر ماس بخطاً جديدة لنقد الحداثة التاريخية، أي الحداثة كما حدثت بالفعل، وليس الفلسفية أو مابعد الحداثة، وأوضح كيف أدى اختلال التوازن بين القيمة المعنوية والقيمة المادية إلى تحول عقلانية التنوير إلى حالة مرضية.

وإذا كان هابر ماس قد دعا إلى التواصل أو النظرية التواصلية أو التواصل العقلاني في المجتمع[١] فإنه قد جعلها عصاه التي يتوكأ عليها في مواجهة فلاسفة الاختلاف (المدرسة الفرنسية) الذين دعوا إلى القطيعة مع الحداثة، في حين نجد هابر ماس وإن كان يصنف نفسه ضمن تيار مابعد الحداثة، فإنه يرفض طروحات المدرسة الفرنسية، ويدخل معها في جدال فكري يحاول التأكيد من خلاله على أنّ مشروع الحداثة لايزال لم يستنفذ طاقاته كلها[٢]، وما يسعى إليه هو الوصول بالعقل الغربي إلى أن يتصالح مع ذاته، وبالحداثة لأن تعقلن حداثتها، بإدخال المعايير الأخلاقية ومراعاة اعتبارات التواصل، لذلك وجدناه في سجاله مع فلاسفة الاختلاف يؤكد على أنهم هم ذاتهم جزء من

---

(١) Andrew Feenderg, Alternative Modernity: the Technical Turn in Philosophy and Social Theory, http: //www-rohan. sdsu. edu /faculty/ feenberg/ Altsam. htm.

(٢) Jason L.Powell, Understsnding Habermas: Modern silutions, Postmodern problems, http: //sincronia. cucsh. udg. mx/modr. htm.

نتاجاتها، ويدعو إلى ممارسة النقد بدلاً من الانسحاب والاكتفاء بالتحفظ على عمليات العقل ونتائجه، لأن هذا التحفظ يعبر عنه اعتماداً على بنية هذا العقل نفسه، وإن التخلي عن العقل والعقلنة هو إنكار الذات، ويدعو إلى ضرورة التفكير فيما لم يفكر فيه العقل الأنواري، ويحاول هابر ماس أن ينتقد النظرية الاجتماعية ضمن مشروع فكري سياسي، يستند إلى العقل، في حين يفتقر مابعد الحداثيين إلى أي تصور مستقبلي، ويرى أن ثقافتهم بدلاً من أن تركز على الممكن، ترمي بأصحابها في المستحيل، وعوضاً من الممارسة الإبداعية للنقد تؤكد على التكرار، وبدلاً من التدخل في الصراع والتوتر، تقوم بالانسحاب والارتكان إلى التصوف أو البلاغة أو طمأنينة النفس(١). إن فكر مابعد الحداثة بصورته الفرنسية، إذن يدعو إلى التفتيت والتعددية ضمن الإطار الكبير للحداثة(٢).

هذا الرأي الذي يدعو له هابر ماس بشأن مابعد الحداثة نجده عند مفكر ألماني آخر وهو (سلوتر ديجك) إذ يرى مابعد الحداثة هي تعميق واستمرار للحداثة(٣).

وإذا ماأخذنا صورة أخرى تعرض لنا نقاط الالتقاء والاختلاف بين هابر ماس وفلاسفة الاختلاف التي تتمثل في نقاط الالتقاء والاختلاف بين هابر ماس وجاك دريدا، فبينما يدعو دريدا إلى تفكيك نظم العقل المتمركز حول نفسه، يدعو هابر ماس إلى تفكيك العقل الأداتي، وفيما يرى دريدا أن العقل المتمركز على ذاته أنتجته الميتافيزيقيا الفلسفية والدينية ذات الجذر العميق في

---

(١) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٧-٢٥٨.

(٢) Postmodernism, http: //www. wikipedia. org /wiki/ Postmodernism.

(٣) Hristian De Cock, Post Modernity or High Modernity, http: //www. mngt. waikato. ac. nz / depts / sml / journal / indexv11 / decock. htm.

تاريخ الفكر الغربي، يرى هابر ماس أن العقل الأداتي أنتجته العقلانية الذاتية حينما طورت بنية اجتماعية-صناعية، جعلت من العقلانية أداة لإخضاع الإنسان لمفاهيم العقل التي اتخذت شكل علاقات وقوانين وأنساق ثقافية واجتماعية لاتهدف إلا إلى طمس حرية الإنسان نفسه، وفيما يدعو دريدا إلى علم الكتابة يقوم بإرساء عقلانية جديدة لاتمركز فيها، لأنها تجعل من الخطاب مساحة متشعبة بالدلالات، يدعو هابر ماس إلى عقلانية نقدية، توقف طغيان العقل الأداتي الذي أحال فعل العقل إلى فعل مضاد بنتائجه العامة للإنسان. بيد أن هذه التماثلات العامة في الأهداف لاتحجب عن الأنظار الاختلافات العميقة والجذرية بين الاثنين، فرؤية دريدا المثالية تستمد مقوماتها من نتشة وهوسرل وهيدغر، فيما تنحدر رؤية هابر ماس عن أصول مادية تعود إلى ماركس ولوكاش. وينصرف نقد دريدا للعقل بمعناه الفلسفي الميتافيزيقي، فيما ينصب نقد هابر ماس على العقل بمفهومه الإجرائي بوصفه ملكة تحليل وتفكير مباشر، إلى ذلك فإن نقد دريدا يشغل بالمفاهيم والمقولات والرؤى والتصورات التي أفرزتها الميتافيزيقيا الغربية، سعياً وراء تفكيكها وإبطال أثرها في الوعي الحديث، وعلى هذا فإن نقده خطابي بالدرجة الأولى. أما هابر ماس فإنه يُشغل بالعلاقات الاجتماعية والمؤسسات، وأنظمة الحياة الحديثة: كالعمل والإنتاج والرأي العام والعنف والثقافة، الأمر الذي يعطي نقده بعداً واقعياً، وما نخلص إليه أن كليهما يوجها نقداً إلى العقل الغربي المتمركز حول نفسه، وإذا كان دريدا يركز في نقده على إشكاليات العقل الغربي، فيما النقد عند هابر ماس ينصب حول معطيات العقل وتجلياته ونتائجه في الحياة الاجتماعية والسياسية[١].

---

(١) د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣٧-٣٣٨.

وهذا مانتلمسه في نقده للعديد من تلك التجليات في المجتمع الغربي، وهو في ذلك كان يهدف إلى تحويل الانتباه إلى حقول جديدة تمركزت فيها ظواهر خطيرة ينبغي على النقد الاهتمام بها، من ذلك نوع العلاقات الاجتماعية، الاتصالات الرمزية، القوى الخارجية الضاغطة، والعقلانية التكنولوجية، وقد استأثر باهتمامه موضوع السلطة تحت أي مسمى، لذلك سعى إلى كشف الأسباب التي أنضجت فكرة السلطة في المجتمعات الغربية الحديثة، وهنا يتتبع أولاً علاقة السلطة بالفلسفة فيقرر أن الفلسفة هي التي أعلنت ولادة الفكر العقلي، وأحلته محل الفكر الأسطوري، لكن قبل ذلك في العصور الوسطى كانت الفلسفة قد أمنت نوعاً من الشرعية للسلطة الدينية والسياسية؛ لأنها سوغت أمر الوحي عقلياً، أما في العصر الحديث فقد حل العلم محل السلطة في علاقة جديدة مع الفلسفة، استطاع بها العلم أن يكسب الأهمية مما أدى إلى ظهور مايسمى بـ(العقل الأداتي) الذي أصبح يشكل مرجعية للحكم وتقرير مدى أهمية الأشياء ومنفعتها، وقد رافق ذلك بروز النزعة العلمية في المجتمعات الغربية، أصبحت فيصلاً في إضفاء الشرعية على آليات التحكم التكنوقراطي؛ وهو تحكم يستبعد أي قيمة للعقل بدلالاته الإنسانية، مما جعل هابر ماس يذهب إلى التأكيد أن الحراك الاجتماعي في ظل سيطرة النزعة العلمية قد بدأ يتجه إلى نوع من اللاهوت الجديد المتنوع، فما يلاحظ في المجتمعات الصناعية المتقدمة هو فقدان الأمل بالخلاص، وهذا مايؤدي إلى حالة من الهروب والانطواء، مما أدى بهم إلى البحث عن أطر ومرجعيات دينية ووثنية وجمعيات وأحزاب لاتعبر عن حقيقة الأهداف التي تقول بها[١].

ويعالج هابر ماس العلاقة بين السلطة والتقنية، حيث يلاحظ أن التقنية أصبحت ذاتها سلطة تمارس التأثير في الحياة، فهي بعدما كان ينظر إليها أداةً

(١) د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٠-٣٥١.

تُسخّر لخدمة الإنسان أصبحت سلطة تمارس تأثيراً عليه[١] ويعلل هابر ماس ذلك، بأن التغيير الاجتماعي بدأ يتسارع على نحو يفوق التصورات، الأمر الذي يجعل العلاقات الاجتماعية عائمة على أوهام لاشكل لها، وبما أن هذا التغيير يؤدي إلى توسيع في قوى الإنتاج بسبب التطور العلمي والتقني، فإن هذين العنصرين سرعان ماسيطرا بدورهما على المجتمع سيطرة تامة، وأصبحت البنيات المعرفية مستقلة عن الأهداف التي رسمت لها، أو قامت من أجلها، وهذه السلطة الجديدة هي سلطة التقنية، وهذه إلى جانب كونها سلطة فإنها وسيلة من وسائل الكبت والإحباط[٢]، وبهذا المعنى فهي أيديولوجياً ينبغي انتقادها من خلال نقد الحداثة والمجتمع الحديث الذي يجمع بين العلم والتقنية والصناعة، ويحول ذلك إلى قوة منتجة أولى، فمنذ أن تحول العلم إلى قوة منتجة ذات وظائف اجتماعية، بات قوة أيديولوجية باعتباره يلعب دوراً أساسياً في منح المشروعية للنظام الاجتماعي والسياسي الحديث المؤسس على العقلانية التقنية[٣].

وبعد ذلك يخضع هابر ماس العقل والمعرفة العلمية للنقد، فهما وإن كانا مع العقل والمعرفة العلمية، لكنه رفض أن ينخرط العقل والمعرفة في خدمة الممارسة السلطوية التي ينبغي أن يترفعا عنها، وإن هدفه من ذلك فصم العلاقة التواطئية بين المعرفة العلمية والأيديولوجيا في المجتمع الغربي، لأنه فضلاً عن أن الثانية من إفرازات الأولى، فإنها أيضاً توارت خلفها لممارسة شتى أنواع الممارسات السلطوية القاهرة في المجتمع، ومع الزمن وجدت

---

(١) انظر يورغن هابر ماس، التقنية والعلم كأيديولوجية: دراسة علمية، ترجمة الدكتور إلياس حاجوج، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٩.

(٢) د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥١-٣٥٢.

(٣) سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ٩٢.

المعرفة ذاتها تدفع إلى تسويغ أوضاع تعارض في أصلها أخلاقيات المعرفة، ولما كانت الفلسفة الوضعية هي الإطار الذي انتظم فيه تواطؤ المعرفة العلمية والأيديولوجيا، فإن هابر ماس قد وجه لها سهم النقد، ذلك لأن هذه الوضعية قد رفعت شعار المنفعة العلمية، فمضمون المعرفة تُحدد أهميتُه بالنسبة إليها بقدر مايؤدي ذلك إلى تطوير النزعة العلمية التي رفضها هابر ماس[١]، ودورها الأيديولوجي كنزعات تضفي صفة الشرعية على أشكال الرقابة والقمع في المجتمع الصناعي المتقدم برفعها شعار (حياد) العلم والتقنية وبراءتهما، ومناداتهما بضرورة توافر ذلك حتى في العلوم الاجتماعية كشرط للحاقها بركب العلوم الدقيقة، في حين يتجاهل خصوصيتها[٢] صورة من صوره الأيديولوجية التي تحتكر الحقيقة وتمارس إقصاءها للآخر المخالف لها.

ويتعمق هابر ماس أكثر في المجتمعات الرأسمالية الصناعية كاشفاً عن السيطرة الخفية فيها، والتي وإن تفقد طابعها القمعي، الهيمني جزئياً، لتتحول إلى نوع من السيطرة المعقلنة[٣]، دون أن تفقد طابعها السياسي أو تفقده، هذا الطابع القمعي يتخذ لنفسه مظاهر وتجليات تتمثل في خضوع الأفراد تحت

(١) د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٢-٣٥٣.

(٢) سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٣.

(٣) العقلنة: توسيع المجالات الاجتماعية التي تخضع لمقاييس القرار العقلاني، وهذا مايوافقه تصنيع العمل الاجتماعي ومن ثم تغلغل مقاييس الفعل الأداتي في مجالات الحياة الأخرى، تمدن أسلوب الحياة، مكننة العلاقات والتواصل، وتقترن العقلنة التدريجية للمجتمع بمأسسة التقدم العلمي والتقني، وبقدر ماتتغلغل التقنية والعلم في المجالات المؤسساتية للمجتمع، وبذلك تبدل المؤسسات نفسها، يتم تفكيك وهدم المشروعات القديمة، والوجه الآخر للعقلانية للفعل الاجتماعي يكمن في فك سحر النظريات إلى العالم الموجهة للفعل وجعلها دنيوية-زمنية، أي تغيير الموروث الثقافي بالإجمال: نقلاً عن: سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ٩٢.

نيران جهاز الإنتاج والتوزيع واندماجهم الكلي في منطقه، إلاّ أن الأفراد لايعون الجوهر القمعي لكل ذلك؛ لأنه يضفي على نفسه رداءً جديداً من الشرعية، مفاده الزعم بأن السيطرة على الطبيعة والتحكم في الإنتاجية المتزايدة هو ماسوف يضمن للأفراد شروط العيش الرغيد[١].

بعد أن يشخص هابر ماس العديد من تلك التجليات الاجتماعية-السياسية للعقل الغربي المتمركز على الذات، يدعو إلى (العقل التواصلي) درباً للخروج من فلسفة الذات[٢]، على اعتبار أن هذا العقل قادر على الانخراط ضمن صيرورة الحياة الاجتماعية باعتبار أن أفعال الفهم المتبادل تلعب دوراً ترمي من خلاله تنسيق العمل. وأن الأعمال التواصلية تشكل نسيجاً يتغذى من موارد العالم المعيش، وتشكل الوسيط الذي تعيد انطلاقاً منه أشكال الحياة العيانية إنتاج ذاتها، كذلك يدعو هابر ماس إلى إنشاء عقلانية على أساس التلاحم، وبمعايير جوهرية لمقولات ذات بناء عقلاني، يتخذها الفرد بوعيه ووفق أسلوب خارج السلطة واستلابها وهيمنتها، وبهذا يكون العقل مصدر كل القرارات. إنها عقلانية فلسفية تقوم على الرغبة الحارة في التفكير حول أسس الحداثة وفي ألغازها ورموزها، وهابر ماس بنقده هذا للحداثة يهدف إلى بناء فلسفة نقدية تقوم على معطيات علم الاجتماع وتنبني عليه[٣].

وبتأكيد هابر ماس على مفهوم التواصل جعله يرى أن ذلك سوف يتحقق في مجتمع مابعد الحداثة الذي هو ليس علامة على توسع وسائل إيصال المعلومات فقط إنما هو أيضاً يساعد على قيام تواصل مستمر بين الشعوب

---

(١) سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ٩٤.

(٢) انظر يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة الدكتورة فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص ٤٥١.

(٣) د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٥٧-٣٥٨.

والثقافات والخطابات الاجتماعية المختلفة، وكذلك يساعد في تحقيق فهم عام أفضل، لكن هابر ماس ينبه في الوقت ذاته، إلى أن هذه العملية لكي تصبح واقعاً إيجابياً يجب أن تكون بين أعضاء متساوين[١].

وبذلك يكون هابر ماس قد أكمل ماكانت تدعو إليه مدرسة فرانكفورت بشأن نقدها للحداثة من الداخل وليس من الخارج، وحاول أن يجدد شباب المشروع التنويري الغربي من خلال بث روح النقد فيه من خلال الدعوة إلى (نقد النقد) هذا النقد الذي بوجوده يسهم في الحيلولة دون حدوث انسدادات في المشروع الحداثي الغربي الذي أعلن عن موته من قبل المدرسة الفرنسية، ويسهم في إيجاد نظام اجتماعي قريب الشبه كثيراً بالصورة الذاتية للديمقراطيات الليبرالية الغربية[٢].

ثالثاً- المدرسة الأمريكية

بعد تلك القراءة للمدرستين الفرنسية والألمانية والتي كانت تعبر في مجملها عن إشكاليات الحداثة في الثقافة الأوربية الغربية، والتي وضعتنا أمام تيارين فيما بعد الحداثة، كان أحدهما يميل إلى التشدد، لا بل التطرّف في موقفه من الحداثة التنويرية كمشروع تحديثي للمجتمعات الغربية، وهذا مامثلته المدرسة الفرنسية، وبين تيار ثانٍ هو أقل شدة في موقفه من الحداثة مما جعله يمثل الاتجاه النقدي في القارة الأوربية تجاه التيار الأول، ولكي تتضح الصورة أكثر بشأن موضوع مابعد الحداثة نجد أن عبور الأطلسي إلى العالم الجديد حيث

---

(١) Gitta Tulea & Ernest Krausz, Postmodernism and the cunning of Reason, OP. CIT.

(٢) كريستوفر نوريس، نظرية لانقدية: مابعد الحداثة: المثقفون وحرب الخليج، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٨.

الولايات المتحدة الأمريكية تلك الدولة التي استطاعت أن تحقق تقدماً كبيراً في ولوج مجتمعاتها إلى مرحلة مابعد الحداثة[١]، مما جعل فريدريك جيمسون يرى بأن هذا التحول الناجح يجب أن يدرس في سياق البيئة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية[٢].

حيث استطاعت الولايات المتحدة الأمريكية تشكيل مركز استقطاب ثقافي عالمي، أخذ يمارس بما يمتلكه من إمكانيات واسعة تأثيراً عالمياً في مختلف مجالات الحياة، ومنها المجال الثقافي والفكري، فبعد أن وجدت الولايات المتحدة الأمريكية نفسها بعد الحرب العالمية الثانية قوة عالمية لكنها غير واثقة من دورها القومي والدولي، لذلك راحت تترنح بين الصدمات التجريبية عبر الحرب الباردة والنزعة الاستهلاكية، والتكيف مع الظروف البيروقراطية، وهستيريا معاداة الشيوعية من ناحية، وبين انشقاق معادٍ لأمريكا من ناحية أخرى، وفي الستينيات والسبعينيات أخذت الولايات المتحدة تترنح بين تناقضات المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، فأعطت الأولوية للحقوق المدنية، وحركات الشواذ، والاحتجاجات النسائية، والحركات التحررية، وفي الوقت نفسه للحركات اليمينية المعادية لها، وسجل النقد ومعه جيل جديد من علماء الاجتماع هذه الحالة من فقدان الإجماع، وذلك من خلال مناقشات غير متأنية حول الحداثة[٣].

---

(١) Post-modernism in America, http: //www. angelmessage. org /pilgrimsepromise/ postmodernism -in- america. htm + western + society 8 & inlang = ar.

(٢) Johannes ANGERMULLER, Postmodernism in context or Grad students on the market, http: //www. gradnet.de /pomo2. archives/ pomo98. papers / inaugu98. htm + 8 & inlang = ar.

(٣) الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكر، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.

وإذا كان يؤخذ على المدرسة الثقافية الأمريكية اعتمادها على المنتج الثقافي والفكري الأوربي وسعيها إلى تقديم صورة لذلك المنتج يعكس ثقافتها، فليس بالغريب أن نجد عدة إسهامات للمدرسة الأمريكية في مجال مابعد الحداثة التي تعكس الخصوصية الثقافية الأمريكية(١)، التي من أبرز سماتها الثقافية، الاستهلاك، البرغماتية، التنوع، فالمجتمع الأمريكي مجتمع مهاجرين يكوّن التنوع الثقافي ركناً أساسياً في تكوينه، ولكونه يميل إلى الحياة العملية فهو أكثر ركوناً إلى البرغماتية في سلوكه، ولكون النمو الاقتصادي السريع الذي تشهده الولايات المتحدة الأمريكية هذا ماجعل ثقافة الاستهلاك هي السائدة لكي تكون معادلة لثقافة الإنتاج.

وفي معالجة المدرسة الأمريكية فيما بعد الحداثة سوف نشايع الأسلوب الذي اتبّعناه في دراسة المدرسة الفرنسية والألمانية، من خلال تناول مفكر بارز يمثل هذه المدرسة، وهنا تبرز أمامنا ثلاثة أسماء بارزة في هذا المجال في المدرسة الأمريكية، إيهاب حسن في مجال الأدب والفن، ورورتي(٢) في مجال الفلسفة

---

(١) Herbert Reid & Earnest Yanarella, Post-modern Political Science, the Review of Politics, Vol.37, No.3, July, 1975, p32.

(٢) ولد ريشارد رورتي، في الرابع من شباط من عام ١٩٣١، في مدينة نيويورك، التحق في عام ٤٥ بجامعة شيكاغو في قسم الفلسفة وتخرج فيه عام ١٩٤٥، وفي عام ١٩٥٢ حصل على الماجستير من نفس الجامعة، وحصل على الدكتوراة عام ١٩٥٦ عن أطروحته مفهوم الاحتمال، وبعدها قضى سنتين في الجيش، استلم أول منصب أكاديمي عام ١٩٦١ وبعد ثلاث سنوات انتقل إلى جامعة برنستون، وبعدها انتقل إلى جامعة فرجينية التي بقي فيها من عام ١٩٨١ إلى ١٩٩٨ والتي تركها لينتقل منها إلى جامعة ستان فورد: نقلاً عن Stanford Encyclopedia of Pgilosophy, Richard Rorty. http: //www. file:// A:/ Richard Rorty. htm.

البرغماتية (البرغماتية الجديدة) وفريديريك جيمسون[١] في مجال الاقتصاد السياسي، وبما أن الأخير هو الذي أصبح بمثابة الممثل للمدرسة الأمريكية فيما بعد الحداثة والتي هي أقرب إلى اليسار أو الماركسية سوف تركز الدراسة عليه مع ذكر البعض من آراء إيهاب حسن في هذا المجال.

إن قراءة جيمسون لما بعد الحداثة تدخل في العموم ضمن التيار النقدي الناقد للمدرسة الفرنسية وفلاسفة الاختلاف، وتقترب من الطرح الألماني بشأن موقفه من مابعد الحداثة، فهو ناقد لما بعد الحداثة بصورتها الفرنسية المتشددة من الحداثة، ومقترب من المدرسة الألمانية في نقدها الداخلي للحداثة[٢]، وإذا كانت المدرسة الفرنسية تنطلق من التاريخ والسوسيولوجيا في قراءتها لما بعد الحداثة، مما أعطاها بعداً اجتماعياً شاملاً، أو لمجموعة من المواقف الاجتماعية-التاريخية فإن توصيف فريدريك جيمسون ينطلق من أنماط الإنتاج والتكنولوجيا المتبعة[٣]، من هنا يصف جيمسون مابعد الحداثة بأنها تمثل (المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة)[٤].

---

(١) فردريك جيمسون، ناقد ومنظر أمريكي ولد في عام ١٩٣٤، ينتمي لما يسمى اليسار الجديد، له العديد من الكتب منها (سارتر: أصول الأسلوب ١٩٦١)، (الماركسية والشكل ١٩٧٠)، (سجن اللغة ١٩٧١)، (اللاوعي السياسي: السرد بصفته فعلاً رمزياً اجتماعياً ١٩٨١)، و(مابعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي ١٩٩٣)، (مابعد الحداثة أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة ١٩٩١): نقلاً عن فريدريك جيمسون، سياسات النظرية: المواقف الأيديولوجية في جدل مابعد الحداثة، ترجمة فخري صالح، الكرمل، العدد ٥١، ١٩٩٧، ص ٣٨-٣٩.

(٢) Hadar Eid, Worlding: Deconstructiv post modernism, OP. Cit.

(٣) D. MARY KIAGES, Post Modernism. Cit, OP.

(٤) Fredric Jameson, the Cultural of Late Capitalism, from Fredric Jamesons Postmodernism or the Cultural logic of late Capitalism, Duke UP, 1991, http: // www. google. com, file: //C:/ My Documents/ Jameson. htm.

حيث يعمد جيمسون إلى التأكيد على أن مابعد الحداثة لاتمثل نمطاً فقط وإنما ثقافة مهيمنة[(١)] لمرحلة جديدة من مراحل الرأسمالية وهي المرحلة التي تعرف بالرأسمالية متعددة القوميات، أو مرحلة رأسمالية الشركات المتعدية الجنسية، مما يجعل منها مفهوماً يقسم التاريخ إلى فترات للربط بين ظهور ملامح شكلية جديدة في الثقافة وظهور شكل جديد من أشكال الحياة الاجتماعية ونظام اقتصادي جديد[(٢)].

أي إن تطور الرأسمالية فرض أنماطاً ثقافية معينة وبضمنها نماذج معينة من الإنتاج الفني والأدبي، المرحلة الأولى هي رأسمالية السوق، التي شهدتها أوربة الغربية وإنكلترا والولايات المتحدة ومجالات نفوذهم خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وارتبطت بتطورات تكنولوجية معينة (اختراع المحرك البخاري) وبأنواع جديدة من المفاهيم مثل (الواقعية)، المرحلة الثانية التي بدأت أواخر القرن التاسع عشر، وتواصلت حتى منتصف القرن العشرين، هي مرحلة الرأسمالية الاحتكارية التي اقترنت بالمحركات الكهربائية، وحركات الاحتراق الذاتي وبالحداثة، أما المرحلة الثالثة التي نعيشها الآن، فهي مرحلة الرأسمالية متعدية الجنسيات والاستهلاك، حيث التشديد على تسويق وبيع واستهلاك السلع، وليس على إنتاجها، وترتبط هذه المرحلة بالتكنولوجيات النووية والإلكترونية، وبمفهوم مابعد الحداثة الذي يعد نتاجاً لها[(٣)].

وعلى قاعدة الترابط هذا بين نمط الإنتاج والثقافة، وفق النظرية الماركسية،

---

(١) Fredric Jameson, Postmodernism or the cultural logic of late capitalism, http: // www. marxists. org / refernce / subject / philosophy / works / us / jameson. htm.

(٢) د. حامد أبو أحمد، الخطاب والقارئ... نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٧.

(٣) D. MARY KIAGES, Post Modernism. Cit, OP.

يرى جيمسون أنّ الواقعية كتيار فكري، شكلت جزءاً من مرحلة الرأسمالية التنافسية، أما الحداثة فتطابقت مع مرحلة الرأسمالية الاحتكارية، وأما ثقافة مابعد الحداثة فإنها تتناسب والمرحلة الثالثة من الرأسمالية وهي المرحلة الحالية(١).

مايفعله جيمسون هو العمل على استخراج منطق ثقافي لكل حقبة تاريخية تعكس معياراً تجانسياً يصبح مهيمناً ثقافياً في صلته بتلك الحقبة وكانعكاس للحظة الاجتماعية-الاقتصادية(٢)، ولما كانت مابعد الحداثة هي المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، فهي تعبر عن اتجاه مصطنع لايقدم آراءً سياسية نقدية، وذلك هو الذي يجعل منها مختلفة عن الحداثة، والثقافة وفقاً لمنطق رأسمالية مابعد الحداثة خاضعة للسوق، حيث تصبح سلعة وأداة سياسية اقتصادية، وإذا كان مجتمعنا الإنساني لايمكن إدراكه من دون ثقافة، فإنه يصبح غير قابل للفهم من دون سوق، بذلك فإن الأيديولوجيات، بمعنى الرموز أو الأنظمة المنطقية لم تعد محددة حتمياً.. لقد توقفت عن أن تكون فاعلة في إدامة وإعادة إنتاج النظام(٣).

ويذهب جيمسون إلى التأكيد على أن الثقافة مابعد الحداثية والتي تشمل العالم كله، ماهي إلاّ تعبير داخلي عن الموجة الجديدة للعسكرية الأمريكية والهيمنة الاقتصادية في العالم(٤)، وهو بذلك يخالف المدرسة الفرنسية التي ترى فيما بعد الحداثة تعبيراً عن الحركة الاجتماعية الأوربية-الفرنسية.

---

(١) سليمان الديراني، مابعد الحداثة: مجتمع جديد أم خطاب مستجد، مصدر سبق ذكره، ص ٢.

(٢) Fredric Jameson, the cultural of late capitalism, http: //www. google. com, file: // C:/My Documents/ jameson. htm.

(٣) Hadar Eid, Worlding: Deconstructiv post modernism, OP. Cit.

(٤) Ibid.

وفي قراءته لما بعد الحداثة كثقافة يقدم جيمسون العديد من الخصائص والسمات التي تمثل بها، كتحول الحقيقة إلى صور، وتفكك الزمن إلى سلسلة من الحواجز الأزلية، وتآكل التمييز القديم بين الثقافة العليا والثقافة الشعبية(١)، والتمازج والمحاكاة الساخرة لنماذج متعددة، والأقنعة النماذجية والنماذج الصورية من دون محتوى راهن، فالمعنى يكمن في التنكر، أي في عالم لم يعد فيه الابتكار النماذجي ممكناً، وكل مايبقى هو محاكاة نماذج ميتة، والحديث من خلال الأقنعة ومع أصوات النماذج في المتحف الصوري، وليس هناك فردية أو أنموذج فردي، أو صوت فردي أو هوية تعبيرية، وتقديم أوهام الفردية عن طريق الصور التي تعرف مواقف الموضوع الممكنة أو خلق المواقف المرغوبة، فإننا نعيش في حاضر أبدي وتغير أبدي يلغي ماعتادت عليه كل التشكيلات الاجتماعية المبكرة بطريقة أو بأخرى... ولذلك ستكون وظيفة المعلومات التي تقدمها وسائل الإعلام هي مساعدتنا على أن ننسى، لتخدمنا في فقدان ذاكرتنا التاريخية(٢).

إن نظرية فريدريك جيمسون فيما بعد الحداثة باعتبارها المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة وتحليله للظواهر الصغرى فلسفياً وسياسياً وأيديولوجياً في علاقتها بالظاهرة الكبرى كالرأسمالية المتأخرة، يقدم بديلاً راديكالياً لحدود مابعد الحداثة(٣).

بحيث لايخرج في تفسيره لما بعد الحداثة عن الحداثة، لتكون لديه مرحلة في الحداثة مثلما الرأسمالية المتأخرة هي مرحلة من مراحل الرأسمالية، وليس مرحلة خارجة عنها، بحيث لاتكون مابعد الحداثة أكثر من استمرار للحداثة

---

(١) Fredric Jameson, the cultural of late capitalism, OP.CIT.

(٢) Martin Irvine, the postmodern, Postmodernism, Postmodernity, OP. Cit.

(٣) Hadar Eid, Worlding: Deconstructiv post modernism, OP. Cit.

نفسها لكن بصيغة تتناسب مع المرحلة الرأسمالية التي نعيشها وهذا الرأي الذي ينتهي إليه جيمسون[١] نجد ديفيد هارفي من المدرسة الأمريكية يؤكد عليه في كتابه (وضع مابعد الحداثة) حيث يرى أن مابعد الحداثة هي نتاج تغير اقتصادي ولا تمثل استمراراً وليس قطيعة مع ماكان قائماً من قبل[٢].

وقبل أن نغادر الحديث عن المدرسة الأمريكية يجدرُ بنا الإشارة إلى بعض الأفكار التي يقدمها إيهاب حسن فيما بعد الحداثة، فهذا المفكر العربي الأصل ينظر إليه في الدوائر الفكرية والثقافية الغربية بصورة عامة والأمريكية بصورة خاصة على أنه واحد من أقطاب المؤسسين لفكر مابعد الحداثة حيث عمل إيهاب حسن على تقديم رؤيته الخاصة لما بعد الحداثة والتي تكمن أساساً في الذاتية واللاحسم، فالأولى يصفها إيهاب حسن بأنها قدرة العقل على الانتشار في العالم... وبهذا تكون له بيئته الخاصة به، أما اللاحسم فيما بعد الحداثة وثيق الصلة بقوة الدفع التجديدية، وإذا كان هنالك من يهرب من مساوئ الحداثة معارضاً التنوير إلى الماضي أو إلى الفن وكماله الصامت، نجد إيهاب حسن يعارض تراث التنوير باسم عالم جديد شجاع خالي من طغيان المجموع، ويتطلع إلى ثورة ثقافية لامعرفية إدراكية وحسب، بل إلى تغيير سياسي جذري[٣]، وهنا لابد من الإشارة إلى الجدول الذي قدمه إيهاب حسن بشأن التناقضات بين الحداثة وما بعد الحداثة، وذلك لكونه اعتبر مصدراً للكثير من الدراسات في حقل مابعد الحداثة.

---

(١) Fredric Jameson, the cultural of late capitalism, OP.CIT.

(٢) ROY Edgemon, Post Modernism and Evangelism, http: //www. bwanet. org / divisons / ee / postmodernism %20 edgemon. htm, OP. Cit.

(٣) الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكير، مصدر سبق ذكره، ص ٣١-٣٢.

الحداثة	مابعد الحداثة
الرومانتيكية / الرمزية	الفيزياء الدقيقة / الدادائية
الشكل (متضام، مغلق)	ضد الشكل (مفكك، مفتوح)
الغرض (الهدف)	العب (العبث)
التصميم	الصدفة
الهرمية (النظام)	الفوضى
الإتقان / عقلانية	الاستنفاد / الصمت
الموضوع هو الفن / العمل الناجز	الصيرورة / الأداء / الحدث
النأي (فاصل)	الاشتراك (المشاركة)
الإبداع / الصفة الكليانية	اللاإبداع / التفكيك
التركيب (تجميع)	الأطروحة المناهضة
الحضور	الغياب
التمركز	التبعثر
النوع الأدبي / الحدود	النص / التناص
علم الدلالة	البلاغة
المثل	النسق
الانتظام التحتي	الانتظام العلوي
الاستعارة	الكناية
الاختيار	المزج

الجذر / العمق	الساق / السطح
التأويل / القراءة	ضد التأويل / إساءة القراءة
مدلول	الدال
مقروء	المكتوب
الحكاية / القصة الكبرى	ضد الحكاية / القصة الصغرى
قاعدة ثابتة	أسلوب شخصي
العرض	الرغبة
النمط	التحول
العضو التناسلي / القضيبي	المتعدد الأشكال / الخنثوي
البارا نويا (هوس)	انفصام الشخصية
الأصل / السبب	الاختلاف - الإرجاء / الأثر
الرب الأب	الروح القدس
الميتافيزيقيا	سخرية
التوجه / الحسم	اللاتوجه / ذاتية
التسامي	الملازمة

المصدر: إيهاب حسن، نحو مفهوم مابعد الحداثة، ترجمة، صبحي حديدي، مجلة الكرمل العدد، ٥١، ربيع ١٩٩٧، ص ١٨-١٩.

بعد هذا العرض المطول لما بعد الحداثة مفهوماً ومعنًى وخصائص، يجدرُ بنا كما فعلنا في محطات البحث السابقة أن نقف عند بعضٍ من تلك الإيجابيات

والسلبيات التي شخصت بشأنها، وإذا ماأبدلنا المنهج السابق القائم على معالجة الإيجابيات أولاً والانتهاء بالسلبيات، أي إذا ماقدمنا القراءة التقويمية والنقدية من خلال منظومة الحداثة أو على لسانها، حيث تعمل الحداثة على ممارسة ذات النقد والتفكيك الذي تمارسه مابعد الحداثة عليها، لتعبر عن الجدل الفكري العنيف الذي تعيشه الدوائر الفكرية والثقافية في المجتمعات الغربية[١].

لذلك تدخل مع مابعد الحداثة في عملية جدال طويل تحاول الحد من جموح ما بعد الحداثة، فهي تبدأ معها من نقدها الركون إلى أي مرجعية والدخول إلى حالة تقترب من العدمية، التي ترى بها الحداثة هي ذاتها مرجعية وأسطورة جديدة بديلة لأساطيرها[٢]، وكذلك ترى الحداثة أن ماتقوم به مابعد الحداثة من نقد وتفكيك لمرجعياتها هو محاولة لبناء مرجعية جديدة لها تستمد منها حقها في الوجود وممارسة النقد للحداثة، وإذا كانت مابعد الحداثة تأخذ على الحداثة تقديسها للعقل والعقلانية والمعرفة العلمية فإن مابعد الحداثة لاتخرج عن ذلك في الركون للعقل ومناهج المعرفة العلمية في محكمة الحداثة، وإذا كانت مابعد الحداثة تؤشر للحداثة فشلها في تحقيق أهدافها في تحقيق السعادة والاستقرار والأمن والتقدم للإنسانية، فإن الحداثة ترى أنها لم تفشل في كل ذلك، بل إنها أسهمت في تحقيق ماعجزت عنه الإنسانية في مراحل سابقة،

---

(١) فاضل السلطاني، معارك الستينيات الفكرية تعود إلى باريس: فلاسفة الحداثة ومنظورها "جاهلون"، جريدة الشرق الأوسط، لندن، السنة ٢٠، العدد ٦٨٨٧، ٦ تشرين الأول ١٩٩٧، ص (بلا). وكذلك انظر بشأن المعارك الفكرية الهجوم الذي شنه (لوك فيري) على مدرسة مابعد الحداثة: هاشم صالح، الفلسفة الإنسانية.. هل جعلت الإنسان أقل سذاجة وشراسة؟ Http: //www. balagh. com / monawat / pb0t18hn. htm.

(٢) The Free Arab Voice, Fbruary, 13,2000, http: //www. fav. net / Matrix of postmodernism and Globalization. htm.

وهي لاتزال تحاول إكمال مادعت إليه، أما الأخطاء التي رافقت مسيرتها فهي ليست أكثر من أخطاء في التطبيق وليس في الفكر، أما مؤاخذة مابعد الحداثة على الحداثة ذهابها إلى عدم ملاءمة مرجعياتها الفكرية والثقافية للمرحلة الحالية، ترى بها الحداثة غير كافٍ لهجرة تلك المرجعيات، وإنما يكمن تفعيلها وتطويرها بالشكل الذي يجعل منها ملائمة للواقع الجديد، وإن دعوة مابعد الحداثة إلى تلك هجرة ترى بها الحداثة فتح الباب إلى مرحلة لايحكمها إلاّ منطق القوة مادام لايوجد شيء مطلق أو حق أو باطل، كذلك دعوة مابعد الحداثة إلى الحقيقة الذاتية أو الثقافية يعني أن ينفرد كل إنسان أو ثقافة في صياغة حقيقته الخاصة، مما يوفر فرصة لبروز التيارات الفوضوية التي تعطي لنفسها الحق في ممارسة ماترغب القيام به، أما رؤية مابعد الحداثة، الحداثة كبيئة مكنت الثقافة الإقصائية أو النخبوية أن تسود في مقابل نفي وإقصاء الآخر، لاترى الحداثة الإقصاء متعمداً، وإنما إقصاء طبيعي لكون عملية الحياة تحكم بأن يكون هنالك من يسود ويفرض آراءه بحكم امتلاكه لعناصر القوة المختلفة في مقابل الآخر الذي فشل في الحصول عليها برغم من كون الفرصة متاحة له، هذا وللحداثة العديد من النقود والمؤاخذات على مابعد الحداثة والتي تعبر عن صورة من صور التلاقح الفكري بين الحداثة وما بعد الحداثة والذي تعيشه الساحة الفكرية الغربية والتي تجعل من مابعد الحداثة أسيرة للحداثة في تسميتها وعدم تكاملها.

ويمكن إجمال الانتقادات التي وجهت لما بعد الحداثة بالآتي[1]:

١- مابعد الحداثة مناقضة لنفسها، فإطلاق القول بأنه ليس هناك حقيقة هذا في حد ذاته حقيقة مطلقة يطلب من كل الناس التسليم بها، فكيف توصل أنصار ما بعد الحداثة لهذا، وعلى أي أساس يلزمون الناس به.

---

(١) راشد العبد الكريم، التفكيك، .Http: www. google. com

٢- سعي مابعد الحداثة لإثبات عدم مصداقية العقل، مبني على قواعد عقلية، فكيف يطعنون في العقل وموضوعيته بوسائل وحجج عقلية، ويزعمون أنه ليس هناك أحكام موضوعية، ويصدرون هذا الحكم، ويعممون كل هذا التعميم ويخطئون ماسواه.

٣- مع التسليم بتأثر الفرد بثقافته التي يتربى فيها، لكن تضخيمهم من أثر الثقافة على الفرد وزعمهم أن الفرد مسجون داخل ثقافته لايسلم لهم، إذ إننا نرى أفراداً يخرجون على ثقافة مجتمعاتهم ويواجهونها ويؤثرون، وقد يكون لهؤلاء الأفراد تأثر بثقافات خارجية، وقد يكونون قد تأثروا بأمر خارج عن نطاق البشر كحال الأنبياء.

٤- عجز العلم عن اكتشاف أو تفسير بعض الظواهر، لايبرر الطعن في قدرة العلم على سبر واكتشاف كثير من الظواهر الطبيعية، فهذا العجز يدحض الحداثة في إعلاء العقل وجعله مطلقاً، لكنه لايقوى على أن يكون حجة لما بعده على إلغاء قيمته والتشكيك في جميع أحكامه.

٥- الجزء الصغير من المعنى الذي يفقد عند الترجمة من لغة إلى لغة أو عند تفسير النصوص لايلغي قيمة الجزء الأكبر الذي تنقله اللغة من المعنى، ويسد هذا النقص معرفتنا أن جزءاً من المعنى لايمكن نقله.

٦- وإذا ماكانت مابعد الحداثة تحاول إبعاد هيمنة فكرة محددة أو أيديولوجية محددة فإنها في الواقع تعرض على العالم هيمنتها هي كأيديولوجية وكفلسفة، وتصبح بذلك الأيديولوجية الرئيسية والوحيدة في العالم والتي تعمل على اكتساح كافة الأيديولوجيات[١].

(١) Ziauddin Sardar, Deconstructing Postmodernism, the Arab Free Voice, http: // www. fav. net / matrix of Postmodernism and Globalization. htm.

وفي نفس الاتجاه تحدد "روزنا" سبعة تناقضات في تفكير مابعد الحداثة وهي[١]:

١- أنها ضد النظرية، وهذا الموقف هو في الأساس موقف نظري (نوع من النظرية).

٢- العادة تركز مابعد الحداثة على الهامش وهو مايمثل تأكيد تقويمي.

٣- تشدد مابعد الحداثة على اللاعقلانية، وفي الوقت نفسه تعمل على استخدام أدوات العقل بحرية.

٤- تشدد مابعد الحداثة على العلاقات بين النصوص لكنها غالباً ماتعامل النصوص بعضها بمعزل عن بعض.

٥- برفضها المعايير الحديثة في تقويم النظرية، لايمكن لما بعد الحداثة أن تدعي عدم وجود معايير شرعية للتقويم.

٦- تنتقد مابعد الحداثة تضاربات الحداثة، لكنها ترفض الاعتقاد بالمعايير التوافقية نفسها.

٧- يناقض دعاة مابعد الحداثة أنفسهم من خلال التخلي عن الادعاءات الصحيحة في كتاباتهم.

٨- يفتقر مفكرو مابعد الحداثة إلى حس المعاناة والآلام العظيمة للآلاف من الناس المحرومين، فيعدُّون الدعوة لأي نوع من العدالة ضد الظلم شكلاً من أشكال الدعوات المتجاوزة للخطاب والحوار، وهو مالا يمكن إيجاد التفسيرات الفلسفية له[٢].

---

(١) Shannon Weiss & Karla Wesley, postmodernism and its Critics, OP. CIT.

(٢) كلمة السيد محمد خاتمي حول حوار الحضارات والثقافات التي ألقيت في اليونسكو في :http /www. diloguecentre. orgLArabic? Speech. htm. 1999/10/29.

وإذا ماتركنا الحداثة ونقدها لما بعد الحداثة وحاولنا أن نتلمس تلك الإيجابيات التي تحملها مابعد الحداثة، وجدنا أبرزها هو إسهامها في فك حالة الانسداد الفكري والثقافي الذي تعيشه المجتمعات الغربية، من خلال ممارسة النقد والتفكيك لمرجعياتها الفكرية والثقافية، والذي أسهم في إعطاء دفعٍ جديدٍ لتلك الحضارة كي تستطيع الاستمرار والتطور والحيلولة دون وصولها إلى حالة الجمود الفكري والثقافي الذي يمثل أكبر عناصر سقوط الحضارات، كذلك توجيه مابعد الحداثة نقدها لكل مرجعيات الحداثة أسهم في نزع صفة القدسية عنها ووفر مرجعية للحيلولة دون تمكن السلطات الناطقة باسمها أن تتجه نحو نزعة تسلطية استبدادية، ونقدها للحقيقة المطلقة أسهم في الحيلولة دون احتكارها من قبل أي جهة أخرى، كذلك تأكيدها على التعدد والتنوع الثقافي والفكري قد أسهم في التأكيد على احترام الحق في التنوع الثقافي والفكري، وحال دون عملية الإقصاء من قبل أي طرف للطرف الآخر، هذا وإن مابعد الحداثة قد فتحت ميادين فكرية وثقافية وحركت الجدل الفكري ونبهت بأن القدسية لاتعطى لما يقدمه الإنسان لأنه لم يبلغ الكمال ولن يصل إليه، وهي في ذلك لاتقول: إن الكمال للخالق، وإنما تنكره على الإنسان.



الفصل الرابع
مابعد الحداثة: الأبعاد والتحديات

المبحث الأول- الأبعاد والتحديات الثقافية - الفكرية.

المبحث الثاني- الأبعاد والتحديات الاجتماعية - النفسية.

المبحث الثالث- الأبعاد والتحديات السياسية - الأيديولوجية.

المبحث الرابع- الأبعاد والتحديات الاقتصادية.

ما بعد الحداثة - الأبعاد والتحديات

إذا كانت الحداثة قدمت صورة من صور الحياة ذات شكل جديد ومغاير لما قبلها، فشكلت بيئة حياتية ذات أبعاد وتحديات متنوعة واجهت الإنسان الغربي في أثناء مرحلة الحداثة، هذه الصورة تبرز مع مابعد الحداثة فهي سواء كانت تعبر عن مرحلة جديدة في التاريخ الثقافي -السياسي- الاقتصادي التكنولوجي الغربي أو كانت هي ذاتها مرحلة ثقافية-فكرية غربية تسعى للتكيف مع مجمل تلك المتغيرات التي تعيشها الحضارة الغربية بالأخص ومعها العالم بالعموم[1].

فإنها تحمل في أثنائها وتعبر عن العديد من الأبعاد والتحديات والآثار المختلفة والمتنوعة التي أخذت تفرض نفسها على الحياة الإنسانية الغربية بصورة مباشرة وعلى غير الغربية بصورة غير مباشرة، فالعالم أخذ يخضع لعملية إعادة تشكيل واسعة حيث «الإنتاج الواسع، والاستهلاك الواسع، والمدنية الكبيرة، والإسكان الواسع، والدولة القومية، كلها في تراجع. والمرونة، والتنوع، والتمايز، والحركية، والاتصالات، واللامركزية، والتدويل، كلها في تزايد. وفي هذه العملية، فإن هوياتنا، وإحساسنا بالذات، وشخصياتنا

(١) Rethinging the Twentieth Century Culture of Former Soviet and European Countries, http: //src- h. slav. hokudai. ac. jp / publictn / No.64 / janaszek /jana

تعيش تحولاً، فنحن جميعاً ننتقل إلى حقبة جديدة»[١]، توصف عند الكثيرين بمرحلة مابعد الحداثة، مما يجعل مسألة البحث فيما تحمله هذه المرحلة من أبعاد وتحديات وآثار جديراً بالاهتمام والدراسة[٢].

1.html.

(١) Barry Burke, Post-modernism and Post-Modernity, OP. CIT.

(٢) Alexa Hepburn, Postmoderinty and Politicals of Feminist psychology, Radical Psychology, OP. CIT.

المبحث الأول

الأبعاد والتحديات الثقافية - الفكرية

مثل كل الحركات الثقافية تلعب مابعد الحداثة دوراً مؤثراً وعميقاً في التأثير في الثقافة العالمية[١]، فهي وإن كانت في عمومها ظاهرة غربية تخص مجتمعاتها، لكون هذه المجتمعات في أغلبها أخذت تصنف ضمن مجتمعات مابعد الحداثة، فهي لاتعفي الثقافات وشعوب العالم أجمع من آثارها وأبعادها. فالحداثة التي هي وليدة البيئة المجتمعية الغربية امتدت في آثارها السلبية والإيجابية إلى مختلف شعوب وحضارات العالم، فكان لها الدور الكبير في حركة التاريخ الإنساني بصورة عامة، لكونها استطاعت وبفعل آلياتها ووسائلها المختلفة أن تفكك الكثير من البنى والثوابت للكثير من الحضارات والشعوب غير الغربية، التي لاتزال في أغلبها تعيش حالة من الجمود الفكري والثقافي، إضافة إلى مشاكلها التنموية الكثيرة، مما جعلها تخضع لتأثير المشروع الحداثي الغربي، هذا المشروع الذي يعمل الآن على تفكيك نفسه ليعيد تشكيلها في ثوب أو إطار آخر يتسع لتلك التغيرات والتبدلات الحياتية المختلفة التي يمر بها، ويوظفها بالشكل الذي يخدم مصالحه وأفكاره.

لذلك يصبح أمر الوقوف على تلك الآثار والأبعاد الفكرية والثقافية لهذا

---

(١) Post-modernism, http: //www. withchrist. org / PM. htm.

المشروع أمر ملزم، خاصة وأنها تقرأ لدى البعض كظاهرة ثقافية فهذا "سكوت ليش" يقرأ مابعد الحداثة «بوصفها حدثاً ثقافياً وتمتلك ثلاث مواصفات عامة، فهي أولاً إنتاج صيرورة التمايزات الثقافية، وهي ثانياً خلق لنظام جديد من الرموز المجتمعية المتصفة بالرؤيوية أكثر من اتصافها بالملموسية، وثالثاً وهي ظاهرة تعكس تغيرات واضحة وجلية في التصنيف والتراتب الاجتماعيين»(١).

وما بعد الحداثة تؤشر أيضاً التحول من التأكيد على المادية الصرفة التي سادت في مجتمع الحداثة (المجتمعات الصناعية) إلى التأكيد على القيم مابعد المادية في مجتمعات مابعد الحداثة (مجتمعات مابعد الصناعية)، حيث تكون هذه القيم حاضرة بقوة في برنامج مابعد الحداثة(٢)، لذلك نجد الدول التي دخلت مرحلة مابعد الحداثة هي أكثر من غيرها اهتماماً بالجوانب غير المادية في حياتها.

ولعل أهم تلك الأبعاد والتحديات الفكرية-الثقافية التي يحملها هذا المشروع للإنسانية جمعاء دعوته إلى الوقوف والتأمل وإعادة النظر بشأن المرجعيات أو أيديولوجياته الكبرى الدينية منها أو غير الدينية(٣)، وهذه

---

(١) نقلاً عن: رضوان جودت زيادة، المجتمع مابعد الحداثي... سوسيولوجيا السوق والموضة، صحيفة السفير، لبنان، Http: //assafir. com / iso / today / Weekly - culture / 46.h, 2002/12/27 tml.

(٢) Ronald Inglehart, Globalization and Postmodern Values, the Washington Quarterly, the Center for Straegic and International Studies and the Massachusetts Institute of Technology, http: //www. google. com.

(٣) Andy Crouch, What exactly is Postmodernism, Christianity Tidy, November 13,2000, http: //www. christianty today. com / ct / 2000/013/8$$76.html.

المسألة في حد ذاتها تحمل الكثير من التحديات والآثار الثقافية والفكرية، فمن جهة تمس أسس وثوابت قد ركنت إليها شعوب وثقافات، ووفرت لديها اطمئناناً نفسياً في حياتها، فجعلتها تؤسس عليها نظاماً حياتياً شاملاً، إضافة إلى أن هذه المرجعيات أصبحت توفر الشرعية السياسية للكثير من النظم والمؤسسات الحاكمة في العالم، وأصبح أمر المس بها من المحرمات الكبرى، التي لايعفى صاحبها من العقاب[١]، وإذا كانت المجتمعات الغربية مع فسحة الحرية المتوافرة للتيارات النقدية فيها، نجد الكثير من التيارات الفكرية تعلن عن إقصائها لممارستها ذلك النقد، فكيف الحال في تلك الشعوب والحضارات التي لايحق فيها لأحد حتى التفكير فكيف النقد والانتقاد[٢].

وإذا كانت مابعد الحداثة أخذت بتشكيل ثقافة تلائم واقع المجتمعات الغربية، التي وضعها التطور العلمي-التاريخي في مجمل مجالاتها أمام واقع جديد لم تعد تلك المفاهيم والمرجعيات السابقة التي تحكمها مناسبة لمستقبلها، فهي غريبة عن الواقع في المجتمعات غير الغربية[٣].

وتشكل مابعد الحداثة في ذات المجال تحدياً آخر للفكر الإنساني فهي تضعه أمام تحدي عدمية المرجعية[٤]، لكونها تنفي وجود مرجعية وكما يراها باومان

---

(١) ناصر الرباط، عن الحرية والانتماء، وجهة نظر، العدد ٢٩، حزيران Http: //www. mafhoum. com / press / 55C34. htm, 2001.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) Douglas Kellner, Globalization and the Postmodern Turn, http: //www. gseis. ucla. edu / courses/ ed253a / GLOBPM. htm.

(٤) Postmodernism Courtney Schlosser, http: //www. windchime. com / matrix / part2 / part2-ch6. htm.

(لاتسعى لإحلال حقيقة محل أخرى، أو أنموذج للحياة محل آخر.. إنها تعد نفسها لحياة من دون حقائق ومعايير أو مثل[١] لتسود نظرية (البصلة) التي مهما زلت من قشورها فلن تجد لها جوهراً، فلا يبقي أصل أو مرجع فكري يمكن الركون إليه في الحكم على صحة الأشياء من عدمها)[٢].

وإذا كان المشروع الحداثي الغربي الذي بدأ منذ عصر النهضة بتفكيك المرجعيات التي سادت فترة ماقبل الحداثة وأخذ يكيف مجتمعاته مع مرجعيات جديدة في مرحلة الحداثة، وهو الآن سار في نفس المضمار في تفكيك المرجعيات التي تكونت لديه خلال مرحلة الحداثة[٣] والعمل من ثمة على تأسيس مرحلة المرجعية العدمية (اللامرجعية)، التي إن كانت تحمل الكثير من الآثار النفسية والمجتمعية لمجتمعاتها، فهي خطر كبير لتلك الثقافات والحضارات الجامدة التي لاتستطيع القيام بذلك بنفس الصورة التي يقوم بها الغرب، مع الأخذ في نظر الاعتبار أن المرجعيات التي تحكم الثقافات الأخرى ليست من نفس المرجعيات الغربية فهذه الشعوب تركن في أغلبها إلى مرجعيات مرحلة ما قبل الحداثة، وتصنف في الغالب وفقاً للتصنيف الغربي إلى مجتمعات تقليدية وشبه حداثية، وإذا كانت المجتمعات الغربية مثلاً استطاعت أن تؤسس قبولاً نفسياً وفكرياً لفكرة السيادة النسبية للإله في مرحلة الحداثة والدخول من ثمة إلى مرحلة عدم وجود أي نوع من السيادة للإله، فإن هذا يشكل تحدياً للمجتمعات الأخرى[٤]، التي ترفض غياب فكرة وجود

---

(١) Barry Burke, Post-modernism and Post-Modernity, OP. CIT.

(٢) Daniel J.Adams, Toward Theological Understanding of Postmodernism, OP. CIT.

(٣) Chamsy Ojeili, Post-Modernism, the Return to Ethics, and the Crisis of Socialist Values, http: //www. democracynature. org / dn / vo18 / ojeiliethics, htm.

(٤) Clint Brown, dangerous "isms" II-Postmodernism, OP. CIT.

إله، خاصة وأنها لاتزال في بداية مرحلة الحداثة التي تحاول تحقيقها والتي هي في أغلبها مفروضة عليها من الخارج، ولم يتسن لها امتلاك القدرات المادية والمعنوية لولوج مرحلة مابعد الحداثة.

وهنا يجب ألاّ يفهم بأننا نرفض أن تحدِّثَ هذه الشعوب نفسها بحجة أن الحداثة هي غربية المنشأ، بقدر مانريد التأكيد أن الكثير من وصفات التحديث والحداثة قد فرضت على تلك الشعوب أو طبقت فيها دون أخذ بنظر الاعتبار الخصوصية الثقافية لشعوبها، مما جعل عملية التحديث فيها عملية مشوهة تعاني الكثير من الصعوبات.

والعالم مع مابعد الحداثة خارج صفة الحتمية مدعو بمختلف ثقافاته إلى عملية تجديد الذات بالشكل الذي يسهم في التكيف مع عالم ينتقل من مرحلة تاريخية تهيمن فيها الحداثة كنمط ثقافي للحياة إلى مرحلة تاريخية تسود فيها ثقافة مابعد الحداثة[١]، بحيث يأتي هذا التكيف منسجماً مع المرحلة التاريخية التي تعيشها الإنسانية، هذه المرحلة التي شكلتها التكنولوجيا والتطورات العلمية العديدة[٢]، في مجال الاتصالات والحاسوب، والهندسة الجينية... إلخ، فأوجدت عالماً جديداً في مفاهيمه وقيمه وفكره، عالماً ينظر إلى الأشياء بمنظار مختلف، عالماً يرفض الجمود ويدعو إلى عجلة تغير سريع، فمثلاً كانت المعرفة الإنسانية تحتاج إلى قرون عديدة حتى تجدد مفاهيمها، أما اليوم فإن الإنسانية أصبحت لاتحتاج إلا إلى بضع سنين لفعل ذلك، وهذه المعرفة العلمية من جهة أخرى دخلت مع مابعد الحداثة إلى مجال النسبية المفرطة، بحيث لم يعد هنالك

---

(١) Contemporary Western Culture, http: //www. church-reform. com / modern. htm.

(٢) Douglas Kellner, Globalization and the Postmodern Turn, OP. CIT.

معرفة تدعي امتلاك الحقيقة[١]، وكذاك أسهمت وسائل الإعلام في تصنيع الثقافة مما أسقط الحدود بين الواقع والخيال[٢] لا بل جعل الخيال العلمي مجالاً مهماً في عالم مابعد الحداثة يسهم في عملية تمثيل الواقع غير الحقيقي[٣]، مما جعل عملية التكيف مع المفاهيم والرؤى الجديدة عملية لايستطيع القيام بها إلاّ القليل من تلك الشعوب التي تمتلك من المعطيات الفكرية والمادية ما يسعفها في ذلك.

هذا إلى جانب تحديات التقارب المكاني-الزماني بين تلك الشعوب والثقافات الذي أخذت تطرحها العولمة بالشكل الذي جعل تلك الثقافات والشعوب أمام احتكاك ثقافي شديد مع مابينها من اختلاف في المفاهيم[٤]، حيث فرض عليها من جهة تحدي قبول الآخر المختلف عنها ثقافياً، ومن جهة أخرى القرار بواقع نسبية الحقيقة مقابل إطلاقية الحقيقة[٥] (شعب الله المختار)، هذا ماجعل من مابعد الحداثة الإطار الفكري للعولمة، أخذ يدعو إلى القبول بمبدأ التسامح مع الآخر وعدم ممارسة الإقصاء تجاه الآخر باسم امتلاك الحقيقة المطلقة[٦]، وهي بذلك تدعو إلى صورة جديدة في الثبات

---

(١) Dr. Massimo Pigliucci, Creatioism VS Evolution: the Twin Dangers of Teligious and Scientific Fundamentalism, http: //www. scifidimensions. com / Jun00/real-tech-cr eationism. htm.

(٢) Postmodernism, http: //www. wm. edu /SO/ monitor / spring98/ docs / Postmod. OP. CIT.

(٣) Screen Studies: module 10. Themes in Science Fiction Aliens (1990), http: // infocom. cqu. edu. au / Units / Win99 / 51215 / themes-ALIENS / themes. html.

(٤) Postmodernism, http: //www. wm. edu /SO/ monitor /spring98/ docs/ Postmod. html.

(٥) Ibid.

(٦) Post modernism, http: //www. christianity. co.nz / truth5. htm.

للذات من خلال قبول الآخر بعد أن كان ذلك الثبات للذات يتم بإقصاء الآخر.

وفي ذات الشأن توافر مابعد الحداثة آلية لدمج الثقافات والأديان والتيارات الفكرية والمذهبية المختلفة والمتنوعة، وتحاول تقديم ذلك كونه أمراً طبيعياً[١]، فهذه الولايات المتحدة الأمريكية وهي دولة مهاجرين تتكون من مجموعات ثقافية وعرقية مختلفة كانت السباقة في إدراك أثر ذلك على الوحدة الثقافية للمجتمع الأمريكي، حيث نجدها قد تبنت نهجاً جديداً في التعامل مع التنوع الثقافي الموجود فيها بالشكل الذي يخالف ماكانت عليه في السابق حيث نجد مؤسسي أمريكا ومنذ نشأتها كانوا يحرصون على وحدة المجتمع الأمريكي، ويرون في تشجيع التنوع العرقي والثقافي الداخلي خطراً على الوحدة الثقافية للمجتمع الأمريكي. فعلى سبيل المثال قال الرئيس الأمريكي الأسبق (تيودور روزفلت) في هذا المجال: «إن السماح لأمتنا بأن تصبح خليطاً من القوميات يعني تدمير هذه الأمة حتماً وحرمانها من كل إمكانيات البقاء كافة»، بينما نجد أن (بيل كلنتون) هو أول رئيس أمريكي يشجع ويعزز التنوع الثقافي والعرقي، وليس الوحدة الوطنية في بلاده، وأن هذا التعزيز للهوية الجنسية والعرقية يعني أن المهاجرين الجدد لايخضعون إلى نفس الضغوط والتشجيع لدمجهم في الثقافة الأمريكية، ونتيجة لذلك أصبحت الهوية العرقية أكثر أهمية، وأخذ وزنها يزداد ثقلاً مقارنة بالهوية القومية الأمريكية[٢].

إن هذا إذ يعبر عن شيء فهو يعبر عن إدراك الولايات المتحدة الأمريكية للتغيرات التي تحدث على الساحة العالمية، والتي أخذت تتطلب العمل

---

(١) Jaff Fountain, Post-Modernity - A Global Weather Change?, OP. CIT.

(٢) صموئيل هنتنغتون، تآكل المصالح القومية الأمريكية، ترجمة سهيل أحمد حسين وسامان عبد المجيد عبد الرحمن، مجلة (بلا)، العدد ١٤، ١٩٩٨، ص ٢١-٢٢.

لمواجهتها بصورة تتسم بالواقعية وبعيداً عن شعارات وحدة الهوية الثقافية وغيرها التي لاتحترم التنوع الثقافي في الدولة الواحدة. مما قد يساعد ذلك على إثارة النزاعات العرقية والثقافية والتي تؤثر من ثم على وحدة الدولة وسيادتها القومية[١].

هذا مايشكل تحدياً فكرياً وثقافياً كبيراً ذلك لكون الكثير من الثقافات غير الغربية لم تستطع أن تتوافر على آليات وبنى قادرة على تكوين ثقافة الجمع بين المتناقضات، في الوقت الذي يشكل فيه هذا الأمر، حتى إذا توافرت تلك الآليات، مسّاً بالكثير من المرجعيات التي تؤسس شرعيتها أساساً على نفي الآخر وعدم القبول به.

وما بعد الحداثة في دعوتها إلى سقوط الثنائيات قد وضعت الفكر الإنساني أمام تحدي التنوع الفكري والعلمي الشديد فبعد أن كان هذا الفكر يضع لنفسه أطراً خاصة تعطيه شرعية الوجود، فمثلاً مقولة الحقيقة الموضوعية والعلمية تلك المقولة التي ارتكزت عليها النظريات العلمية، وأسست عليها الكثير من بناها ومؤسساتها العلمية وضعتها مابعد الحداثة تحت طائلة النقد والتشكيك، فالحقيقة مع مابعد الحداثة ذاتية وليس موضوعية[٢]، بل رأت في تلك الموضوعية نوعاً من الإرهاب الفكري[٣]، الذي مورس من قبل مؤسسات تدعي العلمية والموضوعية في خدمة أنظمة سياسية ومصالح ذاتية،

(١) باسم علي خريسان، العولمة والتحدي الثقافي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٦.

(٢) Carol A.Stabile, from the Cold War to the Hot Zone: Nature-Capitalism and the postmodern Apoccalypse, http: //www. google. vom. file: //A:/ Stabile from the cold war to the Hot Zone- - htm.

(٣) Postmodernism and the Deconstruction of Social explanation: the Frightened Cries of A Child, http: www. google. com.

هذا يعني أن تلك الحقيقة الموضوعية للمعرفة العلمية انتقلت مع ما بعد الحداثة من نطاق الحقيقة الثابتة إلى نطاق الحقيقة النسبية[١]، هذا ما فتح الباب وأعطى الحق لكل فرد أن يمتلك الحق في تشكيل حقيقته الخاصة[٢] خارج تلك الحقيقة التي تدعي العلمية، ما يجعل المدارس الفكرية والثقافية أمام تحد جديد تحد رفض المرجعية الموضوعية-العلمية.

ودعوتها إلى فتح الحدود بين التيارات والحقول الفكرية والمعرفية، وضعت مابعد الحداثة الفكر والثقافة أمام تحدٍ آخر، حيث ترى مابعد الحداثة، أن حالة الفصل التي عرفتها حقول المعرفة العلمية في الجامعات ومراكز الأبحاث قد أسهمت في تقديم قراءات جزئية لم تسهم في تقديم تصور شمولي للمعرفة[٣]، وفي هذا السياق يشير كلنر «إلى أن تحويل التخصصات العلمية إلى شظايا وتجريدها عرض معبر عن عملية توزيع للعمل العلمي، عاجز عن إدراك الاتجاهات الأساسية للتطور الاجتماعي، أو عن وصف العلاقات التي تصل بين الاقتصاد والدولة والمجتمع والثقافة، ذلك ماجعل واحداً من توجهات مفكري ما بعد الحداثة هو تمييع الحدود بين العلوم وأنساق الخطاب والمواقع»[٤].

وفي مجال الفكر والثقافة أيضاً تضع ما بعد الحداثة، الفكر والثقافة أمام منطق اللاعقلانية، فبعد أن أسس الفكر نفسه على منطق العقلانية وأقام بناءه

---

(١) Helen Flatley, http: //www. geocities. com / helenflatley / pmt. htm.

(٢) Post-modernism & Humanism, http: //www. thatfish. com /Faith/ Postmodernism. htm.

(٣) Neil P Corkeran, Post modernism, OP. CIT.

(٤) نقلاً عن أبي منير أيريك وينكل، منظورات علم السياسية في مرحلة مابعد الحداثة من منظور إسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٥.

عليها، يجد نفسه أمام تحدٍ من نوع جديد هو تحدي رفض العقلانية(١) وقبول اللاعقلانية، هذا التحدي يشكك من جهة بمشروعية وجوده، ومن جهة أخرى يفرض عليه قبول ماينظر إليه بأنه غير عقلاني، فإذا كانت الأديان والأساطير والخرافات في منطق الحداثة شيئاً غير عقلاني يجب إقصاؤه باسم العقلانية، فإن مابعد الحداثة تجعل الفكر العلمي يرجع إلى نفسه، ويقبل ماكان يعدُّه غير عقلاني وينفتح على المستبعد واللامعقول أو على المتغير أو المجهول، أي كل مانفته الحداثة من فضائها، وجعلها تستنفد نفسها أو تبلغ مأزقها أو تشهد انفجاراتها(٢).

وهذا التحدي لايمس الجوانب الفكرية النظرية فقط بل يمس الجوانب الثقافية التي أسست عليها، فقبول العقلانية ورفض اللاعقلانية، هو تشكيك بالأسس التي استندت إليه المرجعيات الثقافية في المجتمعات الغربية، فالجنون في عرف المجتمعات هو نوع من الوجود غير صحيح مما يتطلب إقصاءه لتأكيد حكم العقل، في حين تدعو مابعد الحداثة إلى قبول الجنون والنظر إليه نظرة مغايرة بحيث لايكون شيء غير عقلاني، وإنما رفض الجنون هو الشيء غير العقلاني، والخنثية التي ترفض لكونه تسقط مقولة ثنائية الذكر والأنثى(٣)، مع مابعد الحداثة تقبل تحت مقولة سقوط منطق الثنائيات، هذا المنطق الذي حاربته مابعد الحداثة، ورأت فيه أداة إقصاء للآخر الأكثر(٤)، هذا مايشكل تحدياً أمام النظريات والمرجعيات الفكرية والثقافية في التكيف مع مثل تلك

---

(١) Clint Brown, Dangerous "isms" II–Postmodernism, OP. CIT.

(٢) علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٨.

(٣) Definition of Post modernism, http: //hyper. vcsun. org / Hyper News / battias / get / coms 633/f2001 / pomodef. html? inline=-1&.

(٤) Richard Rorty, Stanford Encyclopedia of Philosophy, OP. CIT.

المعطيات في الوقت الذي لايمكن قبولها من قبل الثقافات التي توصف بالتقليدية.

وإذا كان العلم هو الدليل والمرشد الذي اعتمدت عليه الحضارة الغربية في بناء حداثتها، فإن مابعد الحداثة تضعه أمام تحدي التشكيك، ذلك كون التشكيك بالعلم ودوره يطرح من جهة تحدي إيجاد بديل للعلم، ومن جهة أخرى سوف يوقظ العديد من التفسيرات التي كانت تقدم من قبل السحر والخرافات والأديان في مرحلة ماقبل الحداثة(١).

وإذا كان الفكر الغربي قد أسس الكثير من مفاهيمه الفكرية والثقافية بعد المرور بعملية تحول مجتمعية، وعمل على فرضها على الآخر عن طريق الفعل العسكري المادي، فهو يعول في مرحلة مابعد الحداثة في نشر مفاهيمه الجديدة عن طريق الوسائل الثقافية، فالإعلام بوسائله المختلفة استطاع أن يمارس تأثيراً كبيراً على شعوب العالم محاولاً إحلال مفاهيم جديدة غير تلك المفاهيم التي فرضت على العالم بالقوة العسكرية، هذا لايعني أن الفعل العسكري غير حاضر إنما حضوره هذه المرة أكبر، ولكن بصورة أكثر مشروعية.

والجامعة التي اعتبرت المرتكز الفكري للمشروع الثقافي الغربي في مرحلة الحداثة، مع مابعد الحداثة لم يعد ينظر إليها على أنها مصنع لإنتاج الأفكار، ذلك لأن دورها قد تراجع أمام صعود دور وسائل الإعلام التي انتقلت من نقل الحقيقة إلى صناعتها، فالحقيقة اليوم هي تصنع بوسائل الإعلام ومصانع الأفكار حتى دخلنا إلى عالم أصبحت الحقيقة فيه مزيفة، مما يتطلب الكثير من الجهد في مواجهة تلك الحقيقة التي هي اللاحقيقة(٢).

---

(١) Bernard Ortiz De Montellano, Post Modern Culturalism and Scientific Illiteracy, http: //www. aps. org / apsnews / 0198 / 019827. html.

(٢) الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بوركر، ص ٢٣٨-٢٥٣.

والتعليم بصورة عامة تعرّضه مابعد الحداثة للاهتزاز من خلال تحدي عمليات بناء المعرفة التقليدية في العلوم الاجتماعية والإنسانية[١] فما بعد الحداثة ترى بأن الطالب يقوم ببناء المعرفة داخل ذهنه مادام دور العقل هو بناء الحقيقة وليس اكتشافها كما تقول الحداثة، وعليه ليس من مهمة المعلم وليس من حقه أن يقوم بنقل للحقائق كما يراها إلى ذهن الطالب، بل يساعده في بناء حقائقه الخاصة التي يشكلها مجتمعه وثقافته[٢]، وفي ذات السياق تذهب مابعد الحداثة إلى تفعيل دور الخيال، بوصفه مجالاً من مجالات التفكير، وذلك لتوسيع مجال الفكر خارج الإطار المادي للحداثة[٣].

ومع مابعد الحداثة سوف يواجه الفكر الإنساني وخاصة لدى الشعوب التي لاتزال تسير في طريق حداثتها بأنها أمام طرح جديد، فهي بعد أن تبنت العديد من طروحات أو وصفات التحديث والحداثة الغربية بهدف الإسراع في تحقيق تنميتها وتحديثها الحياتي، تجد الغرب بدأ يشكك في تلك الوصفات أو الطروحات والنماذج الفكرية والثقافية التي أخذت تعمل بها العديد من شعوب العالم، خاصة بعد أن عمل الغرب على دفع هذه الشعوب ترغيباً وترهيباً من أجل تبنيها، وهنا يبرز تحدٍ كبير في الجانب الفكري والثقافي، إضافة إلى تبعاته الاجتماعية-السياسية-الاقتصادية التي تترتب عليه، وهذا الوضع يتطلب العمل على بناء واستكشاف نظريات قادرة على إكمال عملية الحداثة، وفي الوقت ذاته مجاراة التطور الحادث في البيئة الفكرية الغربية.

كذلك تضع مابعد الحداثة الفكر الثقافي أمام تحدي رفض المناهج العالمية

---

(١) Educational Administration in the Postmodern, http: //www. edb. utexas. edu / faculty / scheurich / proj6 /pags / edu.htm.

(٢) Http: //www. Khayma. com / ishraf / Postmodern. الحداثة وما بعد الحداثة والدين htm.

(٣) Gitta Tulea & Ernest Krausz, Postmodernism and the cunning of Reason, OP. CIT.

لتفسير التاريخ الإنساني أو العقلانية العالمية، ورفض فكرة التقدم[١]، التي عول عليه كثيراً في تفسير حركة تقدم المجتمعات، لا بل أكثر من ذلك تذهب مابعد الحداثة إلى وضع نهاية للفلسفة بصورتها الأفلاطونية القائلة بأن مهمة الفلسفة والفيلسوف هي اكتشاف الحقيقية، في حين ماتراه مابعد الحداثة لاوجود لحقيقة مطلقة يمكن اكتشافها، وإنما الحقيقة نسبية يشكلها الإنسان ذاته، وإلى ذلك يذهب "رورتي" بدعوته إلى ضرورة تصور الفلسفة كما لو كانت شكلاً من أشكال الكلام المعتزل قول الحقيقة[٢].

ولا يمكننا أن ننسى أن الحداثة التي كانت نتاج العقل التنويري الذي مجد العقل وأكد على الحرية الإنسانية، وعمل جاهداً لنشر أفكاره في الحرية والتقدم[٣]، حيث نشأ العديد من الحركات الفكرية والسياسية ذات المشاريع التنويرية، مستمدة من ذلك العقل شرعية وجودها في مقابل شرعيات اللاعقل التي كانت قائمة، فاستطاع البعض منها أن يحقق الكثير من أهدافه، في حين لايزال البعض الآخر في طريقه لتحقيق ذلك، مما يجعلها أمام تحدي نهاية التنوير الذي تبشر به مابعد الحداثة[٤].

وإذا كانت الأديان قد أعيد لها الاعتبار مع مابعد الحداثة ولو بصورة نسبية، فإنها تطرح تحديات ثقافية وفكرية عديدة، فبعد إقصاء الدين والفكر

---

(١) Moernism to Post-Modernism?, http: //www. chstm. man. ac. uk / teaching / hs124-c.htm.

(٢) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢-٤٣.

(٣) Gitta Tulea & Ernest Krausz, Postmodernism and the cunning of Reason, OP. CIT.

(٤) Moernism to Post-Modernism?, http: //www. chstm. man. ac. uk / teaching / hs124-c.htm, OP.CIT.

الديني نسبياً في المجتمعات الغربية، وتم تبني منطق العقلانية والعلمانية منهجاً للحياة، فإنها تواجه تحدي التكيف مع حضور الدين كمعط مؤثر في صياغة الحياة الفكرية والثقافية، ذلك لكون الفكر الغربي قد بنى ذهنيته الفكرية ومناهجه النظرية والعلمية ومن ثمة الحياتية على تغييب الدين عن الحياة[١].

أما أن يعود وبصورة سريعة فهو تحد كبير لها، وهذا مادفع الدكتور "مارك ليكس" إلى التأكيد بأن هذا العصر هو عصر تزول الحواجز التي وضعتها الحداثة بين الدول والأديان، الأمر الذي يتطلب من تلك الدول والحكومات أن تدخل البعد الديني والروحي في الحياة السياسية داخل وخارج المؤسسات، وهذه العملية صعبة لأنها تتعارض مع المحرمات التي أرستها العقلية الحديثة، وثانياً، يجب أن يكون هناك تمييز لافصل بين الدين والروحانيات وبين السياسية، للحيلولة دون استبداد السلطة الدينية (ماقبل الحداثة)[٢].

وإذا كانت مابعد الحداثة تنكر على العقل إمكانية إدراك الحقيقة كما هي في الواقع وتدعو إلى الحقيقة النسبية[٣] فهي تحمل معها تحدي قبول الآخر مهما كان مختلفاً، وتدعو في الأصل إلى تشكيل ثقافة جديدة ثقافة يشترك الجميع في ابتكارها، دون أن يكون لأي منهم الحق في احتكارها، ثقافة تجميع، ثقافة التسامح المطلق مع الآخر مهما كان مختلفاً[٤] فأنت يمكن أن تكون في هذه الثقافة مواطناً عالمياً دون هوية أو مرجعية ثقافية، وهي في طرحها هذا ترفض المعايير السابقة التي استندت إليه الحداثة (كعرق، الطبقة، الجنس)، في تحديد

---

(١) A Return to God in Post Modern culture?, OP. CIT.

(٢) الدكتور مارك ليكس، أحداث ١١ سبتمبر أعلنت نهاية شرعية الحداثة الغربية كنموذج مسيطر، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٣.

(٣) Clint Brown, Dangerous "isms" II–Postmodernism, OP. CIT.

(٤) Ibid.

الهوية[١] مما يجعل معيار تعدد الهويات هو الذي يسود، فالشخص يحمل العديد من الهويات فهو مواطن عالمي، وصاحب دين معين، وينتمي إلى إقليم جغرافي معين، وإلى ثقافة فرعية معينة، وإلى... إلخ، هذا مايجعل الفكر الثقافي أمام تحدي مواجهة مثل هذه الطروحات، التي لم تعد مجرد افتراضات بقدر ماأصبحت تحمل من الواقع الكثير، ففي استفتاء أجري في الولايات المتحدة والاتحاد الأوربي حول الفكر الثقافي الجديد الآخذ بالتشكل في ظل ثقافة مابعد الحداثة، اتضح بأن «٢٤٪ من المجتمع الأمريكي يدينون بالقيم المتخطية للحداثة، ولكن كل واحد أو واحدة من هؤلاء يظن أنه بمفرده، وكانت النتيجة في الاتحاد الأوربي متشابهة تقريباً فهناك حوالي ٢٠٪ من المواطنين الأوربيين يدينون بهذه القيم الجديدة دون أن يدركوا هذه الحقيقة»[٢]، وإذا كانت المجتمعات الغربية هي السباقة في ذلك، فذلك لكونها هي أكثر مجتمعات العالم ولوجاً إلى مرحلة مابعد الحداثة، ويمكننا تلمس ذلك بصورة أكثر وضوحاً من خلال الآتي:

الثقافة	الهوية	الاتجاهات الثقافية السائدة	النظام السياسي	القدرة التكاملية	الاتجاهات
الدول الإسلامية	مفترضة جزئياً (النخبة غربية التوجه)	ثقافة تقليدية مع شعور قومي بالتدين	سلطوية (مع تحول في حالات معينة إلى الديمقراطية المحددة)	مقيدة ومحصورة	دين تقليدي متراجع وإظهار لطبيعة أصولية

(١) Postmodernism. http: //teaching. etdguide. com / openwiki / iow. asp?=Post Modernism & a=diff.

(٢) الدكتور مارك ليكس، أحداث ١١ سبتمبر أعلنت نهاية شرعية الحداثة الغربية كنموذج مسيطر، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٣.

الهند	مفترضة جزئياً (التعددية: النخبة غربية التوجه)	تعددية تقليدية مع تحول مناطق إلى الحداثة وما بعد الحداثة	ديمقراطية محدودة	شاملة جزئياً	تحولات ثقافية، تعددية وحداثة مع ظهور مستويات من الصراع بين الاقتصاديات والثقافات الوطنية
اليابان	مفترضة (غير تعددية)	الحداثة مع عناصر تقليدية قوية	الديمقراطية التحول من نطاق محدود إلى موسع	شاملة	توسع علماني وصراعات محدودة
الصين	مفترضة (تعددية)	تقليدية مع تحول مناطق إلى ثقافة الحداثة	ديمقراطية منتخبة (سلطوية)	شاملة	توسع علماني وقنوات اقتصادية لتعزيز (النموذج الصيني)
جنوب شرق آسية	مفترضة جزئياً (تعددية)	تقليدية - حداثة وما بعد الحداثة	ديمقراطيات محدودة - سلطوية	شاملة	توسع علماني واقتصادي لتعزيز (النموذج الآسيوي)
دول أوربة الشرقية	مفترضة بالكاد تعددية	تقليدية مع سيادة عناصر إثنية وعناصر في تحول نحو (ثقافة الحداثة)	في بعض الحالات تحول إلى ديمقراطية محدودة	شاملة جزئياً	صراع متنام بين التقليد والحداثة وبين الثقافات الوطنية والنموذج الاقتصادي

روسية	تعددية: انتقال نحو عملية تجانس	تقليدية مع سيادة عناصر إثنية وعناصر في تحول نحو ثقافة الحداثة	في بعض الحالات تحول إلى ديمقراطية محدودة	شاملة جزئياً	صراع متنام بين التقليد والحداثة وبين الثقافات الوطنية والنموذج الاقتصادي
أمريكا اللاتينية	مفترضة جزئياً (النخبة غربية التوجه)	تقليدية في تحول إلى ثقافة حديثة، مع اندماج مناطق معينة إلى ثقافة الحداثة وما بعد الحداثة	الديمقراطيات في طريقها إلى الثبات	شاملة بشكل محدود ومنتخب	صراع متنام بين الثقافات الوطنية والنموذج الاقتصادي الحالي
أوربة الغربية	مفترضة (يشار إليه ذاتياً)	الحداثة وما بعد الحداثة مع بقاء عناصر قوية من الثقافة التقليدية	الديمقراطيات مستقلة	شاملة	توسع علماني واقتصادي، نموذج أوربي، وظهور صراعات بين الثقافة الوطنية والنموذج الاقتصادي
الولايات المتحدة الأمريكية	مفترضة (يشار إليه ذاتياً)	الحداثة وما بعد الحداثة	الديمقراطيات مستقرة	شاملة	توسع علماني واقتصادي، نموذج أوربي، وظهور صراعات بين الثقافة الوطنية والنموذج الاقتصادي[1]

(١) المصدر: Change and Continuity in International Globalization Process: Turn of the Century Scenarios, http://lanic. Utexas. Edu/ project/ sela/ eng-docs/ spc12. 2di 44. Htm

وفي المجال الثقافي أيضاً تضع ما بعد الحداثة تحدي إزالة الحدود بين الثقافة العليا والثقافة الدنيا، وهذا التحدي يحمل في طياته تحديات أخرى، فمن جهة كيفية إزالة تلك الحدود والثنائيات القائمة بين نوعي الثقافة، خاصة وأن هذا التقسيم الثقافي قد تأسست عليه الكثير من البنى والمؤسسات الثقافية والفكرية وحتى السياسية والاجتماعية والاقتصادية[١] بحيث أصبح المسّ بها دخولاً في ساحة المحظور، ومن جهة أخرى إن قبول الثقافة الدنيا هو قبول بنى ذهنية مادية كان ينظر إليها على أنها جزء من التخلف واللا عقلانية، ولا تمثل التقدم الثقافي المنشود لكون ما تطرحه الثقافة الشعبية في نظر الحداثة من الإعلانات والموديلات والعرى، والعروض المسرحية المتأخرة وأفلام هوليود الهابطة والسير الذاتية الشعبية والمسلسلات والخيال العلمي والروايات المفرطة في شطحاتها، مما يؤدي إلى اختلاط الأمور لدرجة يصعب معها الفصل بين الفن الرفيع وأنماط السوق[٢]، أي الدخول إلى عملية تهجين ثقافي لا يبقى هنالك شيءٌ اسمه ثقافة أصيلة[٣]، مما يجعل تبنيها الاستعداد لصراعات ثقافية وفكرية ومجتمعية جديدة[٤] تحتاج إلى آليات مختلفة قادرة على استيعابها بالشكل الذي يحول دون تحويلها إلى صراع فكري وثقافي خارج عن السيطرة.

ربما قد يتلمس القارئ ما طرحه أعلاه يعرض الجوانب السلبية الثقافية - الفكرية لما بعد الحداثة مع نزعية تشاؤمية، أقول: ربما، لكن ما تَمَّ عرضه يهدف التأكيد على تحديات ما بعد الحداثة بصورتها الواسعة، فهي حتى

---

(١) Post Modernism, http://teaching. etdguid. Com/ openwiki/ ow. Asp/= PostModernisms & a= diff.

(٢) الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكر، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٦ - ٢٥٧

(٣) William Glbson, Literature, http:// home 19. Inet. Tele. Dk/ rasbolding/ William Gibson. Htm.

(٤) Vaclav, The Need for Transcendence in the Postmodern World, OP.CIT.

إيجابياتها تشكل تحدياً، ذلك لأن هذه الإيجابيات تشكل من جهة تحدياً للضعيف العاجز عن توظيفها وفرصة للقوي لتوظيفها بالشكل الذي يخدم مصالحه، فهذه اليابان وهي من خارج المنظومة الثقافية الغربية نجدها من أكثر دول العالم بعد الولايات المتحدة اهتماماً بما بعد الحداثة، للاستفادة من إيجابياتها في تجديد ذاتها وتوفير سبل التكيف لنفسها مع تلك التغيرات الداخلية الحادثة في مجتمعها والعالم.

ومن جانب آخر هذه الإيجابيات قد لا ينظر إليها إيجابياً من مختلف الحضارات، فدعوة ما بعد الحداثة إلى رفض الحقيقة المطلقة أو وجود مرجع مطلق للحقيقة كما في الأديان[١]، قد لا يفهم لدى البعض أو قد لا يتوافق مع تلك الثقافات التي يشكل لها ذلك طعناً في مقدساتها، في حين من يستطيع توظيف هذا الطرح يستطيع التشكيك في الكثير من تلك الهياكل والمؤسسات التي احتكرت الحقيقة، وأقفلت باب الاجتهاد، وأقفلت معه التطور الثقافي والفكري مما جعل مجتمعاتها تواجه انسدادات مجتمعية عديدة، لكون حركة الحياة مستمرة، ولكن مجرى الفكر والثقافة فيها مقفل ومجمد.

هذه هي بعض من التحديات الفكرية - الثقافية التي تحملها مع بعد الحداثة في طياتها وثناياها تفرضها على المجتمعات الغربية المنتجة لها وعلى العالم، لتشكل مرحلة تاريخية - إنسانية جديدة وإن كانت في أغلبها نتاج معطيات الحضارة الغربية، لكنها في آثارها وأبعادها تمس الحضارة الإنسانية في مجملها، فتضعها أمام العديد من التحديات التي تتطلب الفعل المدروس والأكثر صواباً.

---

(١) Contemporary Western Culture, http://www. Churchreform. Com/ modern. Htm.

المبحث الثاني

الأبعاد والتحديات الاجتماعية - النفسية

إذا كانت ما بعد الحداثة تضع الفكر والثقافة أمام عدد كبير من التحديات، فإنها تمد آثارها وتحدياتها إلى مجمل نواحي الحياة الإنسانية، لتمارس عليها عمليتها التفكيكية، ولتعبر عن شموليتها تلك[(1)]، فالجوانب الاجتماعية - النفسية للإنسان والمجتمع تضعها ما بعد الحداثة أمام مجموعة من التحديات[(2)]، لكون ما بعد الحداثة عندما تطرح تصوراتها للصورة التي ينبغي أن يكون عليها الإنسان والمجتمع، فإنها تفرض مجموعة واسعة من المعطيات الجديدة التي تحتاج إلى التعامل معها بالشكل الذي يحدُّ من آثارها السلبية والاستفادة من إيجابياتها، فمع ما بعد الحداثة سوف يكون على الإنسان والمجتمع أن يخوض معركة جديدة من معارك الحياة، ذلك لكون ما بعد الحداثة سواء أكانت ثقافة جديدة أم تعبيراً عن ثقافة تتشكل في المجتمعات الغربية، فإنها تعلن عن حدوث تغيرات جذرية في المفاهيم مثل المواطن، الاستهلاك، الوالدين، المجتمع، المدرسة، التربية، التعليم.. إلخ، وعلى الإنسان أن يتكيف مع هذه التغييرات الجذرية[(3)]، أي على الإنسان أن ينسجم مع تلك التغييرات

---

(1) Neil P Corkeran, Post modernism, OP.CIT.

(2) Rob Gardner, The Self In Post Modern Society, http:// ucsu. Colorado. Edu/- gardnero/ Self.htm.

(3) Glenn Powers, Modernity and Post modernity: Globalizations VS. Fragmentation: Acritical Essay, OP.CIT.

التي يعيشها المجتمع(١)، وإذا كان الأمر كذلك فما تلك التحديات والأبعاد الاجتماعية - النفسية التي تحملها ما بعد الحداثة في هذا المجال؟

إذا كانت ما بعد الحداثة تضع الإنسان أمام عالم خالٍ لا توجد فيه مرجعيات متعالية دينية أو غير دينية، قادرة على مده بالتفسير الكلي للوجود، ويصبح المجتمع مبنياً على أساس رفض الحقائق المطلقة والتأكيد على النسبية(٢)، فإنها تنزع عنه الأمن النفسي، لكون الإنسان في طبيعته يميل إلى الرجوع إلى ذات متعالية يستمد منها حقيقة وجوده، ويستمد منها معايير متعالية عن الواقع، ليمارس نقده عليه، مما يجعله فاقداً لذلك مع فقدانه تلك الحقيقة التي توفرها المرجعيات، هذا ما يؤكد عليه توينبي، حيث يرى أنَّ (عصر ما بعد الحداثة في الغرب سيهيمن عليه القلق واللا عقلانية، التي تقوم عليها الحداثة الغربية، ذلك كون الوعي نفسه يصبح بلا مركز، ويصير مجرد وظيفة تتقاطع عبرها غير الشخصية)(٣)، مما يجعل الفرد غير قادر على التأثير في محيطه الاجتماعي(٤)، وقد يؤدي ذلك إلى عدم الاكتراث وإلى الازدراء، كما قد يقوده القلق والخوف إلى الانكماش والسلبية، وفي أحيان أخرى يقبع في عالم من عدم الانفعال يكتفي فيه بأن يشاهد نفسه وكل شيء دون الالتزام بشيء(٥).

---

(١) Postmodernism, http://www.wm. Edu/ SO/ monitor/ spring 98/ docs/ Post mod. OP.CIT.

(٢) Post modernism-A definition? http://www. gewett. Norfolk. Sch.uk/ curric/ soc/ otmode/ post 11. Htm.

(٣) فخري صالح، الأسس النظرية لما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ١٦

(٤) رضوان جودت زيادة، المجتمع ما بعد الحداثي. سوسيولوجيا السوق والموضة، مصدر سبق ذكره.

(٥) د. عبد الله عبد الدائم، نحو فلسفة تربوية عربية: الفلسفة التربوية ومستقبل الوطن العربي، مصدر سبق ذكره، ص ١١٤

هذا وإن تأكيد ما بعد الحداثة على الحقيقة الذاتية سوف تفرض على الفرد مهمة تشكيل حقيقته وقيمه(١)، وتشكيل هويته الذاتية التي يرغب فيها، أو التي يعتقد أنها تلائم رغباته، بما في ذلك الإنسان مثلاً أن يكون (شاذّاً جنسياً) أو أن يكون إنساناً عادياً (يرغب في الاقتران بالجنس المغاير) أو (خنثياً)، ويستطيع أن يغير هويته الجنسية بالشكل الذي يرغب فيه، وليس هنالك أحد قادر على محاسبته أو محاكمته أو له الحق في ذلك، وفي الوقت ذاته ينبغي أن يسود التسامح مع الجوانب الشخصية لحياة الآخرين، ومن ثم ليس هنالك صواب أو خطأ في مجال الحياة الشخصية للفرد(٢)، أي إن قيم ما بعد الحداثة تذهب إلى دعم تلك النماذج من الحياة الجنسية التي توفر نطاق أوسع للفرد ليبسط العملية الجنسية ويعبر عن ذاته(٣).

وأكثر من ذلك أن تبني ما بعد الحداثة للتفكيك والتشظية وجعلها تمثل الواقع المحيط بالإنسان أخذ يفرض عليه تبعات هذا الواقع(٤)، ذلك لأن على الإنسان أن يمتلك القدرة في أن يعيش في إطار ثقافة التفكيك، هذه الثقافة التي تنزع اليقين عن أي شيء، وتعمل على جعل التفكيك والتشظية عنواناً قائماً في حياة الإنسان، فتجعله يتبنى التفكيك منهجاً في تفكيره ومنهجاً في عمله(٥).

---

(١) Diug Mann, What is postModernism? http://home. attbi.com./ crapsonline/ pomo-101/ Theory, OP.CIT.

(٢) Jeff Fountain, Post-Modernity, OP.CIT.

(٣) Ronald Inglehart, Globalization and Postmodern Valus, Washington Quarterly, The Center for Strategic and International Studies and the Massachusetts Institute of Technology, http://www. google.com.

(٤) R. Wesley Hurd, Postmodernism, OP.CIT

(٥) Postmodernism, http://www. wm.edu/ SO/ monitor/ spring 98/ docs/ Postmod. Html.

وكون ما بعد الحداثة تتحدث عن النهايات المفتوحة فإنها من جهة تفتح الطريق أمام الفكر وحركته[١]، ومن جهة أخرى تضعه أمام تحدي الولوج إلى عالم اللا نهاية، في حين أن الإنسان منذ وجوده على سطح المعمورة وهو يتسلح إما بالقصص والأساطير التي ينسجها خياله، أو التي يفرضها عليه محيطه أو يتسلح بالأديان أو العقل من أجل تحديد النهايات، أما أن يعيش في إطار رؤية ترفض ذلك التحديد سوف يفرض عليه تحديات نفسية واجتماعية كبيرة، تحتاج منه أن يطور إمكانياته الذاتية والموضوعية للتعامل معها. وفي السياق نفسه إن إنكار ما بعد الحداثة وجود هدف أو غاية للوجود سوف تجعل الإنسان أمام تحدي غياب الهدف أو الغاية المحددة[٢].

وفي مجال الأخلاق، تعمد ما بعد الحداثة إلى طرح تصورها حول نسبية الأخلاقية، رافضة أي صورة من صور الإطلاقية في مجال القيم الأخلاقية[٣]، ودعاية لحياة دون مبادئ عليا[٤]، وهذا الموضوع في حدِّ ذاته، يمثل تحدياً للإنسان والمجتمع، ذلك لأن المرجعية الأخلاقية والقيمية، سواء كانت ذات مصدر سماوي أو أرضي فإنها تجسد الإطلاقية الأخلاقية المتعالية التي ترسم

---

(١) Postmodernism and The Deconstruction of Social explanation: The Frightened Cries of A Child, http://www.google.com.

(٢) Postmodernism Courtney Schlosser, http://www. windchime. Com/ matrix/ part2/ part2 - ch6.htm.

(٣) كيت سوبر، الماركسية والتفكيكية: بعض الأفكار حول كتاب جاك دريدا أطياف ماركس، مصدر سبق ذكره، ٢٢٩

(٤) Chamsy Ojeili, The "Advance Without Authout Authority" Ì¤ Postmodernism- Libertarain Socialism and Intellectuals, http://www. democracynature. Org/ dn/ vo17/ ojeili - intellectuals.

للإنسانية ما ينبغي عليها فعله، وتوفر لها المقياس العام للحكم على صحة أو عدم صحة الأشياء والأفعال الإنسانية، أما أن تزول هذه الإطلاقية الأخلاقية يعني أن يعيش الإنسان في عالم خالٍ من مرجعية أخلاقية مطلقة، هذا الوضع إذ يسهم من جهة في إسقاط ادعاء البعض بأنه يمثل المرجعية الأخلاقية الأصوب، فإنه من جانب آخر يضع على عاتق الإنسان والمجتمع تأسيس مرجعية أخلاقية نسبية[١].

وما بعد الحداثة إذا كانت تعنى بالفرد جزءاً من المجتمع، فإنها تعنى بمؤسسات المجتمع، ولعل أهمها مؤسسة العائلة، هذه المؤسسة، وعلى الرغم من ولوجها إلى مرحلة الحداثة، فإنها أبقيت تحمل الكثير من الخصائص التي كانت عليها في مرحلة ما قبل الحداثة، فدور المرأة مثلاً في العائلة كان يقتصر على الإنجاب وتربية الأطفال، خاصة مع نسبة الوفيات العالية التي كانت موجودة حين ذاك، مما يتطلب الأكثر من الأطفال لتعويض النسبة المفقودة، وكانت العلاقات الجنسية تشجع لتكون في إطار العائلة المتكونة من الرجل والمرأة، لكن بما أن المجتمعات المتطورة تتجه نحو تقليل نسبة الوفيات، وإلى مستوى عالٍ من الرفاهية[٢]، مع دخول مرحلة ما بعد الحداثة سوف يطرح مفهوماً وصورة مغايرة للعائلة تحت تسمية عائلة ما بعد الحداثة المتشكلة، التي كان أول من تصدى لوصفها (شورتر ١٩٧٥)، وقد لاحظ وجود ثلاث خصائص مهمة: لا مبالاة المراهقين بهوية الأسرة، عدم الاستقرار في حياة

---

(١) Clint Brown, Dangerous "I-Modernism, OP.CIT.

وانظر أيضاً: الدكتور أحمد مجدي حجازي، علم اجتماع الأزمة، مصدر سبق ذكره، ٢٠٤

(٢) Globalization and Postmodern Values, Washington Quarterly, The Center for Strategic and International Studies and the Massachusetts Institute of Technology, OP.CIT.

الأزواج يصاحبه تزايد سريع في معدلات الطلاق، تدمير فكرة (المسكن) الذي يضمُّ حياة العائلة - النواة مع تحرير المرأة(١).

وإذا ما نظرنا إلى العوائل المتكونة من أب واحد، أو العائلة التي تعتمد على أم بديلة (المربية)، أو العائلة الخليعة أو السحاقية، وغيرها من أنواع العوائل ما بعد الحداثية، باعتبارها نتائج سلبية للاتجاهات التي وصفناها آنفاً، أو نتائج انحلالية، فإنها تعكس أيضاً الآتي(٢):

١- التحرير من وهم الافتراضات المتفائلة عن التقدم الإنساني وعن شمولية وانتظام قوانين العلم، ومن ثمّ الافتقار إلى الإيمان بالنظام المشكل سابقاً.

٢- فك مزاوجة القوى الاقتصادية المنطوية على الانسجام الاجتماعي، مثل حاجة المرأة للزواج بشكل نفعي كي تتمكن من الاستمرار بمستوى مالي يكفل لها حياتها، أو لنقل منزلتها الطبقية إلى الجيل القادم، أو الحاجة لإنجاب الأطفال عن طريق الزواج لتوريثهم أرض العائلة أو أي ممتلكات أخرى تصبح مصدراً لمعيشتهم.

٣- تأثير الإعلام الإلكتروني الذي يجسد ويضفي الشرعية على التنوع الأسري. إذ مع ما بعد الحداثة سوف تتفكك الأسس التي عليها قامت مؤسسة العائلة، فمثلاً ما بعد الحداثة تطرح حرية الزواج بين الأشخاص المنتمين إلى أديان مختلفة، بين اليهودية - المسيحية، اليهودية - الإسلام، بين المسيحية- الإسلام، بين أصحاب الأديان السماوية وغير السماوية،

---

(١) The Post-Modern Family, http://www. unu.edu/ unupress/ unupbooks/ uu 13 se 01. Htm.

(٢) Ibid.

وهذا الشكل سوف يطرح عديداً من التحديات الاجتماعية، فليس من السهل مثلاً قبول زواج مسلمة من يهودي أو بوذي أو هندوسي والعكس بالعكس[١].

وفي ذات الشأن قدم جيرغون ١٩٩١) وصفاً لأنموذج عائلة ما بعد الحداثة المتشكلة بأنه أنموذج «العائلة المتشبعة» إلى الكشف المشبع لعدد لا يحصى من القيم والمواقف وآراء وأنماط الحياة والشخصيات، يصبح أعضاء الأسرة منهمكين في عدد كبير من العلاقات، وخلقت تكنولوجيا الإشباع الاجتماعي (مثل السيارة، الهاتف، التلفزيون، والطائرة النفاثة) فوضى أسرية وإحساس بالتشظية والاضطرابات واللا استمرارية[٢].

وإن البيت الذي لم يعد ملاذاً للتجانس والهدوء والتفاهم، قد يصبح موقعاً للمواجهة بين أناس من أعمار وأعراق مختلفة لديهم أيديولوجيات شخصية وانتماءات اجتماعية خاصة مشكلة بطريقة متنوعة كما هو حال النباتات الغربية في غابة استوائية مطرية، ولذلك تسعى المنظمات الإنسانية إلى تخفيف هذا التشاحن المفرط بإقامة أماكن يتعلم فيها المشاركون إدراك تاريخهم الشخصي باعتباره شيئاً ميكانيكياً وبلا معنى كصورة التلفاز، إن الحركات الإنسانية المحتملة تعيد تعريف الهوية الشخصية بموجب الاختيار الفردي للالتزام بالأهداف المستقبلية[٣].

وإذا كانت القيم تفرض من المؤسسات المجتمعية مع الحداثة فإن ما بعد الحداثة ترفض ذلك، وتدعو إلى التشكيك بمشروعية تلك القيم المفروضة،

---

(١) ناصر الرباط، عن الحرية والانتماء، وجهة نظر - العدد ٢٩، حزيران.

Http: //www. mafhoum. Com/ press/ 55 C34. Htm. 2001.

(٢) The Post-Modern Family, OP.CIT.

(٣) Ibid.

وتعمل على إسقاط نظام السلطة الفكرية في المجتمع، الجامعة، الأدب، الفن، في العلوم الاجتماعية والإنسانية(١).

ونجد لما بعد الحداثة تصوراً للطفل وطرق التعامل معه وتربيته، حيث أخذ يطلق على أطفال الذين يتربون في الأسرة ما بعد الحداثية، بأطفال ما بعد الحداثة، الوالدان في الأسرة ما بعد الحداثية قد يتخلون عن أدوارهم التعليمية، ويتعرض هؤلاء الأطفال إلى تنشئة اجتماعية مزدوجة من الأسرة ومن المربية، فمثلاً، في دول الرفاه الأسكندنافية توصف الأسرة باعتبارها ملاذاً عاطفياً ومنطقة استقرار بينما تقوم مراكز الرعاية بتطوير قدرة الطفل على ممارسة الضبط الذاتي فيما يخص سلوكه، ويطلب من الطفل ما بعد الحداثي أن يقوم بتكيفات مرنة متواصلة بين هذين الحيزين (الأسرة ومراكز التربية)(٢).

وفي الوقت الذي تتشاطر الأسرة وتلك المراكز رعاية الطفل، تبرز إلى السطح مشاكل جديدة، فبينما ينمو بعض الأطفال من خلال هذه التنشئة المزدوجة، (فإن آخرين يصيبهم الوهن لعدم قدرتهم على التكيف سواء فيما بينهم أو مع مطالب الانتقال اليومي من بيئة إلى أخرى، وقد لا يكون الطفل الصغير قادراً على تكوين رابطة الاتصال الضرورية بين البيئتين، وقد لا تكون المسؤوليات موزعة بشكل واضح بين البيت ومراكز الرعاية، ونتيجة لذلك، فإن كليهما قد يعجز عن توفير النواحي الحيوية في تربية الطفل، مثلاً، في الولايات المتحدة قد لا تدرك مراكز الرعاية ولا الآباء المشتغلون أنهم يتحملون مسؤولية مساعدة الطفل على تطوير قدرته على ممارسة الضبط الذاتي، وتعليمه السلوك الاجتماعي الأساسي، مثل الجلوس على المائدة،

---

(١) د. هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي: في نهاية الفرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربي، الطبعة الثانية، أيار ١٩٩٩، ص ٢٩

(٢) The Post-Modern Family, OP.CIT.

والطقوس التحتية، وسرد الأحداث اليومية، ومهارات اللقاء المطلوبة للتوجيه الاجتماعي)[١].

والأُبوة هي الأخرى تتعرض لتحدي ما بعد الحداثة، فرغم بقاء الآباء مهتمين بأطفالهم في العالم ما بعد الحداثي، فإن آفاق الأبوة قد تغيرت، في حقبة الحداثة، كانت الأبوة حدسية، وكان يتم توجيه الآباء بمختصي صحة الطفل عن طريق تعليمهم المعايير العامة للتطور، كان تركيز تعليم الآباء على تطور الطفل الكلي، على العكس فإن الأبوة في العالم ما بعد الحداثي ينظر إليها كتقنية ملقنة ذات استراتيجيات محددة للتعامل مع قضايا معينة، وقد تحول الهدف من الطفل بالكامل إلى تطوير إحساس الطفل الإيجابي بتقدير الذات. في عصر الحداثة، قام الآباء بجهود لتوجيه احتياجات الطفل المعينة، إلا أن التقنيات ما بعد الحداثية التوجيهية قد تكون أيسر للآباء، لكن الطفل قد يكون محروماً من المعالجة، إضافة إلى ذلك، فإنه يؤمن بقوة بضرورة عدم التخلي عن التركيز على الطفل، إن الثورة التي قادت إلى الحياة ما بعد الحداثية صححت عدم التوازن في المجتمع من خلال وقف التمييز في الأدوار الأبوية والجنسية، ولكن قد تكون هذه التغيرات الاجتماعية الراديكالية خلقت عدم توازنات جديدة من خلال المطالب المتزايدة على عاتق الأطفال والمراهقين[٢].

وما بعد الحداثة تحاول الدعوة من جهة أخرى إلى تبني مفاهيم اجتماعية جديدة، ترى أنها تناسب مجتمعات ما بعد الحداثة[٣]، فالزواج يجب أن ينظر إليه كرابطة بين أي اثنين من البشر، وأي من الطرفين يستطيع أن ينهي هذه

---

(١) ibid.

(٢) Ibid.

(٣) Edward S. Herman, Postmodernism Triumphs, http://www. zmag.org/ articles/ jan 96 herman. Htm.

الرابطة متى أراد ولأي سبب، والعائلة تتكون من بين أي مجموعة من الأشخاص تتكون من أكثر من اثنين مع أو دون وجود أطفال، والجنس بكل أنواعه وأشكاله هو عبارة عن جماع مباح يعبر عن حالة مادية، بشرط القبول بين أطرافه، والحياة، هي حياة الإنسان، ببداياتها ونهاياتها(١).

بذلك تضع ما بعد الحداثة العائلة أمام تحدي القدرة على التكيف في أثناء التحول الاجتماعي السريع، ورغم أن المرونة قد تكون سمة فطرية، يمكن مساعدة العائلات على التكيف من خلال السياسات والبرامج الاجتماعية التي تيسر التغيير عن طريق توافر المواد والتعليم، وبالقدر نفسه من الأهمية هناك عملية إعادة تفسير للقيم التقليدية لتلبية احتياجات أنماط الحياة المتشكلة، لذلك نجد في معظم البلدان الصناعية تغير التوجه الأسري المهيمن خلال السنوات المئة الماضية من العائلة المؤسسة الممتدة إلى العائلة الحديثة وما بعد الحديثة الصغيرة المستقلة بذاتها، إن التنمية الاجتماعية - الاقتصادية الإيجابية، وتحديد سكان العالم، وحماية البيئة تعتمد كثيراً على هذا التحول في النموذج الأسري، هناك حاجة لعوائل مرتبطة عاطفياً تستثمر على نطاق واسع في الرعاية والتعليم لأطفالها المعدودين من أجل توفير العمل الماهر للتكنولوجيا الصناعية وما بعد الصناعية وللزراعة المستمرة(٢).

وبهذا سوف تأخذ العائلة مع ما بعد الحداثة شكلاً مغايراً عما كانت عليه، لكن هذا لا يلغي وجود مشتركات بين عائلة ما قبل الحداثة وما بعدها تختلف فيها مع الحداثة، وكذلك وجود جوانب تختلف فيها عائلة ما قبل الحداثة وعائلة ما بعد الحداثة فيما بينها، وإذا ما تلمسنا الأوجه التي تتشابه بها

---

(١) Roy Edgemon, Post Modernism and Evangelism,http://www. bwanet. Org/ divisions/ ee/ postmoednism %20 edgemon. Htm.

(٢) The Post-Modern Family, OP.CIT.

عائلة ما قبل الحداثة وما بعد الحداثة، والتي تختلف فيها عن الحداثة فهي كالآتي(١):

عائلة الحداثة	عائلة ما قبل وما بعد الحداثة
١- التمييز الصارم بين البيت وموقع العمل	١- البيت وموقع العمل هما المكان نفسه غالباً
٢- الحب الرومانسي	٢- الحب التعاقدي الاتفاقي
٣- إضفاء المثالية على الأم باعتبارها مصدر الرعاية الشرعي الوحيد	٣- الأبوة المشتركة، الأم العاملة
٤- الطفل المحمي الذي ينضج متأخراً	٤- النضج الاجتماعي المبكر في الوعي التام بنشاطات البالغين
٥- الأبوة القائمة على الطفل والتي تركز على احتياجاته	٥- الأبوة القائمة على الأبوة، والتي ينظر إلى الأهداف المتعلقة بنمط حياة الطفل وإلى الجاذبية الاجتماعية
٦- الهوية الفردية المتحدة بشكل منفرد عن طريق الأحكام السردية والقيمية	٦- سيولة الهوية المحددة بالإطار الاجتماعي
٧- المراهقة المقلقة لإنشاء الاستقلال الذاتي والهوية المنفصلة عن الأبوين	٧- المراهقة الأكثر مسالمة مع حاجة أقل للإقامة بشكل منفصل

أما أبرز تلك الاختلافات بين عائلة ما قبل الحداثة وما بعد الحداثة فهي كالآتي(٢):

(١) Ibid.

(٢) The Post-Modern Family, OP.CIT.

عائلة ما قبل الحداثة	عائلة ما بعد الحداثة
١- اعتماد أكبر على روابط القرابة	١- اعتماد أقل على القرابة
٢- معظم الحياة تمارس على مستوى فيزيائي مباشر	٢- معظم الحياة تمارس على مستوى رمزي يزال إلكترونياً
٣- يجسدها العمل اليدوي	٣- العمل الدماغي (العقلي)
٤- اللقاءات الاجتماعية المباشرة	٤- اللقاءات الإلكترونية القائمة على الوسيط والرمز
٥- الصراعات الفيزيائية	٥- الصراعات الرمزية
٦- العدد الصغير من الأطر الفيزيائية أو الاجتماعية المستقرة	٦- العدد الكبير جداً من الأطر الفيزيائية والرمزية والاجتماعية المتغيرة
٧- المتطلبات المحدودة لخزن المعلومات التي تعالج المهارات	٧- المتطلبات العالية جداً لخزن المعلومات المجردة والمعالجة المجردة
٨- المشاركة الإجبارية في كافة نواحي الحياة الاجتماعية، والافتقار إلى الخصوصية والاختيار الشخصي	٨- المشاركة الاختيارية في معظم نواحي الحياة الاجتماعية، والمستويات العالية من الخصوصية والاختيار
٩- الهوية الوظيفية المقتصرة على عدد صغير من الأدوار الاجتماعية المحددة سلفاً	٩- تغيرات الهوية مع الكثير من الأدوار الاجتماعية الإلزامية أو الاختيارية المنقطعة
١٠- السلطة ترسم وتضع القواعد التي تحدد ماهية الصواب والخطأ والمعتقدات الأساسية الواقعية	١٠- القيم تعددية ونسبية، والتفسيرات رمزية، وغير واقعية لمعظم ادعاءات امتلاك الحقيقة

وإذا كانت ما بعد الحداثة قد جعلت رفض التصنيف الثنائي للأشياء إحدى مرتكزاتها الفكرية، فهي بذلك سوف تخلق تحدياً مجتمعياً جديداً، هذا التحدي يمس في الأساس التصنيف الثنائي للإنسان بوصفة ذكراً وأنثى، فإذا كان هذا التصنيف هو الذي بقي سائداً في مرحلة الحداثة تضعه تحت معول الهدم والتفكيك، ذلك لأنها ترفض أن يحكم منطق الثنائية الأشياء[1]، ليؤسس أحدهما مشروعية وجوده على أساس إقصاء الآخر، فهي ترى بالثقافة التي حكمت مرحلة الحداثة هي ثقافة ذكرية تقصي الأنثى، مستندة في ذلك لاختلافات جسدية تكوينية، مما يجعل صفة الحتمي بارزة في ذلك، في حين ما تراه ما بعد الحداثة أن النوع الإنساني واحد بين الذكر والأنثى، ولكن التصنيف الثنائي المطروح هو في الأساس نابع من معطيات ثقافية وليس طبيعية، لكون البيئة الثقافية هي التي تشكل التصنيف الثنائي، ومتى ما تم تغيير تلك البيئة الثقافية تغير ذلك التصنيف الثنائي للأشياء[2].

وبناءً على تلك الطروحات التي تقدمها مدرسة ما بعد الحداثة برزت الحركة النسوية في الحضارة الغربية واحدة من الحركات النقدية التي أخذت تسهم في تشكيل تيار ما بعد الحداثة، من خلال طروحاتها الفكرية في مجال المرأة، مما جعل منها أثراً وبعداً من أبعاد ما بعد الحداثة.

وللأهمية الفكرية لهذه الحركة، لا بد من تقديم استعراض موجز لأفكارها.

بدأت الحركة النسوية في الستينيات القرن العشرين متأثرة بحركات الحقوق

(١) أبو منير أيريك وينكل، منظورات علم السياسة في مرحلة ما بعد الحداثة من منظور إسلامي، ترجمة محمد الطاهر الميساوي، مصدر سبق ذكره، ١٥٥

(٢) انظر في ذلك الدكتور ميجان الرويلي والدكتور سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ٨٣ - ٨٨

العامة، وحركات تحرير المرأة الداعية إلى تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة، وتعتبر «فرجينيا وولف» من رائدات حركة هذا النقد حينما اتهمت العالم الغربي بأنه مجتمع «أبوي» منع المرأة من تحقيق طموحاتها الفنية والأدبية إضافة إلى حرمانها اقتصادياً وثقافياً، أما في فرنسة فقد تزعمت الحركة «سيمون دي بوفوار» حينما أصرت على أن تعريف المرأة وهويتها تنبع دائماً من ارتباط المرأة بالرجل فتصبح المرأة آخر (موضوعاً ومادة) يتَّسم بالسلبية، بينما يكون الرجل ذاتاً سمتها الهيمنة والرفعة والأهمية(١)، لذلك تحذر مدرسة ما بعد الحداثة من مخاطر التبني غير الانعكاسي لمصطلحات مثل المرأة، التي ظلت تحتل دوراً مركزياً في قمعنا المتواصل(٢).

وعلى الرغم من تعدد وجهات الآراء والمدارس الفكرية النسوية في الحضارة الغربية إلا أنها تشترك في نقدها للحضارة الغربية في عدة نقاط وهي كالآتي(٣):

١- أن الثقافة الغربية هي ثقافة الذكر (الأب)، أي ثقافة تتمركز على المذكر الذي يحكمها، ولذلك فهي تنتظم بطريقة تهيئ هيمنة الرجل ودونية المرأة في كافة مناحي الحياة ومفاهيمها (الدينية والعائلية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية والتشريعية، والفنية الأدبية). هذه الهيمنة أفضت بالأنثى إلى تبني هذه البنية الأيديولوجية، وأصبحت تجسدها في حياتها وفكرها حتى أصبحت، كالرجل، ترى دونية نفسها بديهةً مطلقة.

---

(١) انظر في ذلك الدكتور ميجان الرويلي والدكتور سعيد البازعي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ٢٢٢ - ٢٢٣

(٢) Alexa Hepburn, Postmoderinty and Politicals of Feminist psychology, Radical Psychology, OP.CIT.

(٣) الدكتور ميجان الرويلي والدكتور سعد البازعي، المصدر نفسه، ٢٢٣ - ٢٢٤

٢- من الشائع أنه بينما تحدد العوامل الطبيعية النوع البشري (ذكر أو أنثى)، فإن هذا النوع ومفهومه (الجنس النوعي) هو بنية ثقافية أنتجتها التحيزات الذكرية السائدة في الثقافة الغربية حتى يتسم المذكر بالإيجابية والمغامرة والعقلانية والإبداع، بينما تتصف الأنثى بالسلبية والرضوخ والارتباك والتردد والعاطفية واتباع العرف والتقليد.

٣- هذا الفكر الأبوي والأيديولوجية الذكرية اجتاحت كافة كتابات الثقافة الغربية من أوديب في العصر الإغريقي ما قبل الميلاد حتى عصرنا هذا، وتجسد في أشهر الأعمال الأدبية وأبطالها، وهو مسار يعزز سمات الذكورة وطرق مشاعرها، ويستقصي الاهتمامات الذكرية في حقول مقصورة على المذكر، وبالمقارنة مع هذه المركزية تتسم المرأة بالهامشية والدونية وتعرض على أنها كمالية ثانوية مقابل لرغبات الرجل ومؤسساته، هذه الأعمال الأدبية بهذه السمات إما أن تغرب الأنثى القارئة أو أن تغريها على تبني منظور الرجل وقيمه وطرق إدراكه وأفعاله حتى يجندها من حيث لا تدري ضد نفسها.

٤- ليس الأدب وحسب هو وحده الذي يتبع هذا النهج، بل إن التصنيفات النقدية التقليدية ومعايير التحليل وتقييم الأعمال الأدبية تنطوي على اهتمامات وافتراضات الرجل القبلية وطرق تعليله وتسبيبه، هذا على الرغم من أن هذه الإجراءات تدعي الموضوعية والعالمية وعدم التحيز، ولهذا فإن مقولات النقاد والنقد الأدبي هي ضمناً منحازة لجنس الذكر بشكل كامل.

هذا النقد الذي توجه الحركة النسوية للنزعة الأيديولوجية الذكرية التي تتسم بها الثقافة الغربية دفعت[١] بـ (رورتي) إلى القول «إن الذكورة وحش أكبر

---

(١) Alexa Hepburn Postmoderinty and Politicals of Feminist psychology Radical Psychology, OP.CIT.

وأشرس بكثير من الوحوش الصغيرة الملتفة بعضها على بعض، والمتصارعة مع التقويض والذرائعية. إن الطرح الذكوري هو دفاع قوم تربعوا على القمة منذ فجر التاريخ، ضد محاولات إسقاطهم، إن ذلك الوحش متمرس جداً على التكيف، وأعتقد أنه سيبقى على وضعه في بيئة فلسفية ذات تمركز منطقي مثلما يبقى في بيئة فلسفية تناهض التمركز المنطقي»[١].

وهذه الحركة النسوية نجدها قد كست نفسها بإطار ديني عرف باللاهوت النسوي، والذي يمكن وصفها كحركة ما بعد الحداثية، لأنها تحاول تفكيك الديانة الغربية لاستكشاف الانحياز الأبوي في التقاليد الغربية الرئيسية، وهي تدعي أن المجتمع الأبوي لا يستثني التجربة النسائية في خطابه الديني والاجتماعي والسياسي وحسب، بل إنه في أي تجسيد له أخذ يضر بنفسية المرأة ويمنعها من السعي نحو إيجاد ذاتها الحقيقية، إن الأبوية لا تكتفي باستبعاد المرأة بل هي تدمرها، وكل شكل من العنف ضد المرأة في الماضي والحاضر لا بد أن يقترن بنوع من الأبوية. لقد ربطت النظرية النسوية تدمير البيئة بقمع النساء في الثقافة الغربية، وتعدُّ اللاهوتية النسوية نفسها حركة روحية لإعادة منزلة المرأة في الديانة الغربية كما أرادها الله وبوصفها حركة تسعى إلى وضع حد لكل أشكال قمع المرأة[٢].

وإذا كانت الحركة النسوية قد وجدت في طروحات ما بعد الحداثة مطية لتوجيه نقدها للنزعة الذكورية والأبوية في الثقافة الغربية[٣]، فإن حركات

---

(١) نقلاً عن الدكتور ميجان الرويلي والدكتور سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ٨٨

(٢) Rev. Vuzanne Meyer, Unitarian Univeralism and the Modern Imagination, OP.Cit.

(٣) Postmodernism. Ideology, politics,http://media. Ankara. Edu.tr/ cormack. Htm.

حماية البيئة سوف تسير في ذلك بصورة أوسع مدى وسوف تتغذى النزعة البيئوية الثقافية من ما بعد الحداثة في تعارضها مع الأيديولوجيا الحداثية، خصوصاً في مرحلتها الظافرة، وفي البلدان التي تتماهى بشكل كبير مع الحداثة[١]، ذلك لكون ما بعد الحداثة جعلت أجدى نقودها للحداثة كامنة في التدمير الذي تعرضت له البيئة في مرحلة الحداثة، التي شهدت مفاهيم جديدة في التعامل مع البيئة تقوم على إخضاعها لسيطرة الإنسان واستغلالها أوسع استغلال[٢]، دون الأخذ بعين الاعتبار كون البيئة تشكل جزءاً أساسياً من حياة الإنسان، هذا ما جعل حركات البيئة توجه نقدها إلى الحداثة داعية إلى تبني مفاهيم جديدة في التعامل مع البيئة، مفاهيم لا تنظر إليها بكونها موضوعاً للاستغلال، وإنما جزء أساسي في الحياة الإنساني، ويذهب ما بعد الحداثيين أبعد من ذلك حينما يقولون: إن للأرض مستوى من الوعي يمكن أن يسمى «روح الأرض»، وقد نتج عن هذا المفهوم ما بعد الحداثي للعالم باعتباره طبيعة وروح، برزت أنظمة متمايزة ومتداخلة من «الأيكو - روحانية»، وهي فلسفة تعيد إظهار مفهوم المقدس ضمن العالم الطبيعي وعلم الأرض، «والأيكو - نساية» وهي فلسفة تربط استغلال الأرض بقمع النساء، والأيكولوجيا القمعية، إطاراً مفاهيمياً يسعى لتوسيع حدود المجتمع كي لا يقتصر فقط على أولئك الذين يشكلون بيئتنا المباشرة، بل تشمل كل الناس وكل أشكال الحياة، والأيكوسايكولوجي بوصفه حقلاً يسعى لربط النفس الإنسانية بصحة وسلامة البيئة[٣].

---

(١) آلان تورين، في الحداثة وما بعدها مصائر الحداثة، مصدر سبق ذكره، ٧٩

(٢) Rev. Suzanne Meyer, Unitarian Universalism and Post Modern Imagination, OP.CIT.

(٣) Ibid.

وإلى جانب الحركة النسوية والبيئة برزت الحركة الوثنية الجديدة متأثرة بطروحات ما بعد الحداثة حول غياب الحقيقة ونسبيتها، واعترافها بكل الأديان سواء الوثنية أو غير الوثنية[١]، لذلك راحت هذه الحركة تعمل ممتطية الآليات التفكيكية التي توافرت عليها ما بعد الحداثة للقيام بعملية تفكيك للثقافة الغربية، إذ يدعون أن التقليد الديني الغربي لم يكتفِ بتجاهل أو رفض حكمة الأديان الفطرية والتراثية، بل إن الكنيسة الغربية أقرت وشاركت أيضاً في إبادة الشعوب التي اعتنقت هذه التقاليد، والوثنيون الجدد الذين يحتضنون التقاليد الخاصة بسكان أمريكا الأصليين وأشكال العبادة الإفريقية وأشكال أخرى قديمة ومبتكرة من الطقوس، يحاولون استعادة وتكريم الحكمة المفقودة لهذه التقاليد، ويحتضن هؤلاء أيضاً الحركة النسوية والروحانية الأيكولوجية، ويدعون أنهم يشكلون حركة تمثل الشعوب الأصلية والنساء والأرض[٢].

وإلى جانب تلك الحركات المجتمعية أخذت تبرز في المجتمعات الغربية حركات اجتماعية ما بعد الحداثية أخرى، مثل حركات الإجهاض والموت الرحيم[٣]، ومثيلي الجنس التي وجدناها أخذت تفرض نفسها على المجتمعات الغربية حيث بدأت تدخل في البرامج السياسية للمرشحين، وبدأت تصدر تشريعات قانونية تنظم حقوقها وواجباتها[٤].

---

(١) Ronald Inglehart, Globalization and Postmodern Values, OP.CIT.

(٢) Rev. Suzanne Meyer, Unitarian Universalism and Post Modern Imagination, OP.CIT.

(٣) Thomas Hopko, Orthodoxy in Post-Modern Pluralistic Societies, OP.CIT.

(٤) Postmodernism, http://www. wikpedia.org/ wiki/ Postmodernism.

المبحث الثالث

الأبعاد والتحديات السياسية - الأيديولوجية

إذا كانت لما بعد الحداثة آثار وأبعاد في الجوانب الثقافية والاجتماعية، فإن الجوانب السياسية لا بد أن تكون حاضرة، وإن كانت القراءة العامة للطروحات الفكرية لما بعد الحداثة لا تعلن بصورة واضحة عن مشروعها أو برنامجها السياسي[١]، وهذا الأمر ربما نابع من كونها ترتكز على الجوانب الفكرية والثقافية التجريدية أكثر من تركيزها على الجوانب العملية، ومن جهة أخرى رفضها أن تصف نفسها بكونها نظريةً أو مشروعاً سياسياً - اجتماعياً خشيةً من أن تضفي على نفسها صبغة أيديولوجية مشابهة لتلك التي اكتست بها الحداثة، لذلك نراها في طروحاتها توجه النقد لما هو قائم، وفي الوقت ذاته ترفض الحديث عما ينبغي أن يكون[٢]، ولكن مع ذلك يمكن للقراء، تلمس تلك الآثار والأبعاد السياسية لما بعد الحداثة من خلال الطروحات الفكرية والفلسفية لما بعد الحداثة، مشايعين في ذلك رأي «سيمون وبيلج» بأن (ما بعد الحداثة تصبح بلا معنى من دون توجه سياسي)[٣].

---

(١) Stanford Encyclopedia of Philosophy, Richard Rorty, http: //www. file: //A:/ Richard Rorty. htm.

(٢) Definition of Post modernism, http://hyper. vesun. org/Hyper News/ battias/ get/ coms 633/ f 2001/ pomodef. html? inline= 1.&.

(٣) Alexa Hepburn, Postmoderinty and Politicals of Feminist psychology, Radical Psychology,. OP.CIT.

ولعل أول تلك التحديات السياسية التي تحملها ما بعد الحداثة، تكمن في تشكيكها بالسرديات والمرجعيات والأيديولوجيات الكبرى، هذه المرجعيات التي تمثل للمشروع السياسي أنّى كان نوعه أو اتجاه مصدر المشروعية في حركته[١]، فمن دون الدعوة للحرية والتقدم وقدسية الإنسان ما كان يمكن للمشروع السياسي الليبرالي أن يقيم صروحه السياسية، ومن دون دعوات العدالة والمساواة ما كان للماركسية أن تفرض نفسها مشروعاً سياسياً قادراً على أن يحقق السعادة للإنسان، وباسم القومية قامت العديد من المشاريع السياسية في العالم، وباسم المرجعية الدينية أسست كذلك مشاريع سياسية عديدة.

والمشكلة التي تطرح في هذا الإطار ليس فقط تعريض تلك المشاريع السياسية إلى خطر الدمار بفعل التشكيك والتفتيت لمرجعياتها الفكرية[٢] إنما التحدي إذا كانت جميع تلك المشاريع السياسية ركنت إلى مرجعيات سماوية أو أرضية كأساس في مشروعية وجودها، فكيف يمكن تأسيس مشروع سياسي من دون مرجعية؟ وما سماته إذا كانت ما بعد الحداثة ترفض التحديد[٣]؟

ما بعد الحداثة بتشكيكها بالمرجعيات، ورفضها لإمكانيات تأسيس مشروع سياسي[٤]، تعمد إلى تأسيس مشروع سياسي يدخل في نطاق اللا مشروع واللا

---

(١) Idib.

(٢) Jason L. Powell, Understanding Haberms: Modern solutions, postmodern poblems, OP.CIT.

(٣) Save Western Civilization Now-Ask Me How! http:// www. wanderbody. com/ pomotogo/ save %20 ci v. html.

(٤) Definition of Post modernism, http:// hyper. vesun. org/ Hyper News/ battias/ get/ coms 633/ f 2001/ pomodef. html? inline= - 1&.

مرجعية، وهي إن كانت تحاول القيام بذلك إنما تعكس حقيقة عدم اليقين وسقوط الحقائق والتشكيك بكل ما هو قائم أو يمكن أن يقام[١]، بل إنها تعكس طروحاتها الفكرية بشأن حالة اللا تشكل التي لا تستند إلى مرجعية فكرية محددة، لتشايع بذلك طروحات المدرسة التفكيكية بشأن انفصال الدال (المشروع السياسي) عن المدلول (المرجعية أو الأيديولوجية الكبرى).

ورفض ما بعد الحداثة الحديث عن مشروع سياسي محدد، واتسامها بالقدرة على التشكل بالصورة المطلوبة، وقدرتها على مزج أيديولوجيات مختلفة[٢]، جعل كل تيار من التيارات السياسية يرى بها ما يلائم مشروعه السياسي، فالمتفائلون من الأجنحة اليمينية يرون في فلسفة ما بعد الحداثة نوعاً من انتصار الرأسمالية الحرة، في حين أن أنصار فكرة ما بعد الحداثة في الاتجاه اليساري يرون في اضمحلال الاتحاد السوفييتي بداية جديدة في الليبرالية، في حين لا يرى فيها تيار سياسي آخر انتصاراً على القمع والاضطهاد، بل هي نصر لفلسفة القمع والإرهاب[٣].

إن الطروحات التي تقدمها ما بعد الحداثة في الجانب السياسي نتلمسها في نقدها لكل نزعة أيديولوجية، حيث لا تكتفي بالتشكيك بالأيديولوجيات، وإنما تتحدث عن نهاية عصر الأيديولوجية[٤]، ودخول الإنسانية إلى عصر

---

(١) D. H. Lawernce & William Butler yeat, Anglo - American Modernism and Post - Modernism, http:// www. tnce. vees. edu/ faculty/ longt/ e 252/ tutoriall 2. htm.

(٢) Boris Kapustin, Russia ASA Post - Modern Country, OP. CIT.

(٣) K M Azam, The dogma of modernism: Scientism, Secularism and Iaisses faire. capitalism, http:// www. muslimedia. com/ ARCHIVES/ features 98/ dogm a. htm.

(٤) Post - modernism, http:// www. withchrist. org/ htm.

جديد لا تكون الأيديولوجية حاضرة فيه(١)، وإنما هنالك فقط صور للحقيقة أو محاكاة لها(٢)، فهذه الأيديولوجيات التي ادعى كل منها اكتشافه للحقيقة ترى بها ما بعد الحداثة أداة للتبرير السياسي ووسيلةً للخداع، لذا تسهم في تتبع مكامن النزعة الأيديولوجية في كل مفصل من مفاصل الحياة الإنسانية، وتعمل على إسقاطها، فالنزعة الإنسانية التي اكتست بها الأيديولوجية الليبرالية ما هي إلا مظهر كاذب وإعلان عن امتياز اجتماعي مقصور على الذكر أو النزعة الإنسانية استخدم للتبرير تفوق الغرب والتعبير عن إمبرياليته الثقافية(٣).

والحديث عن حقوق الإنسان في الفكر الليبرالي الغربي ما هو إلاّ تعبير عن نزعة أيديولوجية لا تعبر عن الحقيقة(٤) بقدر ما هي تمثل قناعاً للوصول إلى أهداف وغايات غير إنسانية، لكون كل النظريات سواء التي استندت إلى مرجعية العلم أو الإنسان فإنها لم تستطع أن تكون بمنأى عن تأثير الأيديولوجية(٥).

ومن جهة أخرى إن تبني ما بعد الحداثة لفكرة نهاية الأيديولوجية سوف

---

(١) Keith P. Dyrud, Christianity in the Post - Modern Era, july 1993, http://www. visi. com/ - dyrud/ postmod. htm.

(٢) Welcome to the World of Jean Baudrillard, http:// www. google. com, file:// A:/ Śt imulacrumb. htm.

(٣) N·il P Corkeran, Post modernism, http://www. msu. edu/ user/ corocora 5/ essays/ post modernism. html.

(٤) Postmodernism and The Deconstruction of Social explanation: The Frightened Cries of A Child, http: www. google.com.

(٥) Chamsy Ojeili, The "Advance Without Authority" [I]: Post- modernism - Libertarian Socialism and Intellectuals. OP, CIT.

يعرض الأيديولوجيات القائمة لخطر مشروعية الوجود من جهة، ويفرض عليها تبعات القدرة على التكيف مع عصر ما بعد الحداثة، هذه الصورة يمكن أن نتلمسها في العديد من المجتمعات الغربية ما بعد الحداثة حيث تراجع النزعة الأيديولوجية التي كانت الأحزاب والنقابات السياسية تكسي بها، جعلها لا تركز على الجوانب الأيديولوجية في برامجها السياسية بقدر ما أخذت تركز على الجوانب المجتمعية والخدمية، خاصة مع بروز المجتمع المدني الذي يمكن أن يوصف بأنه مجتمع اللا أيديولوجية أو مجتمع ما بعد الحداثة، أو مجتمع الأيديولوجية الناعمة، أي إن الأوان (قد آن لظهور أيديولوجيا الحد الأدنى أن تستهدف توفير الوفاق الاجتماعي الأدنى، ولا يجدي في نظرها أن نغير نظام المجتمع أو نظام العالم، بركون إلى أيديولوجيات شاملة، لكون هذه الأفكار أصبحت أموراً بالية عتيقة، وهي لا تقدم شيئاً محدداً وذا معنى، فإن كانت الأفكار لا تؤلف بين الناس، فما علينا إلا أن نهجر الأفكار في نظرها. والمرء حرٌّ في أن يبحث في زاويته الخاصة عن سعادته الضئيلة شريطة أن يكون ذلك وسط عدم الاكتراث المطلق، وهكذا تدعو هذه الأيديولوجية الفرد إلى الاستسلام للفراغ الذي يحيط به، ما دام ليس ثمة شيء يفكر فيه أو يأمل به أو يقوله أو يجد الكلمات ليقوله)[١].

وما بعد الحداثة في رفضها وجود سلطة تمتلك الحقيقة المطلقة، وتأكيدها على الحقيقة الذاتية التي يصنعها الفرد، فهي بذلك تشكك بشرعية السلطات السياسية القائمة وعقائدها السياسية التي تستند إليها، وتؤكد من جانب آخر على الحرية الفردية المطلقة[٢]، وهي في ذلك تقدم رؤية سياسية جديدة تجاه

---

(١) د. عبد الله عبد الدائم، نحو فلسفة تربوية عربية: الفلسفة التربوية ومستقبل الوطن العربي، مصدر سبق ذكره، ١١٨

(٢) Post modernism, http:// www. christianity. co. nz/ truth 5. htm.

الحركات السياسية الشعبية التي توصف حتى من قبل السلطات الحاكمة بأنها حركات غير مشروعة (عصيان، تمرد، شغب، فوضى، تطرف.. إلخ) في حين ما بعد الحداثة لا ترى ذلك بقدر ما ترى بأن هذه الحركات هي مشروعة وأن من يمارس النفي والإقصاء ضدها هو فاقد المشروعية، كأنها بهذا تريد فتح المجال الواسع لكل حركة سياسية مهما كانت أفكارها ومهما كان أتباعها بأن تعبر عن نفسها، وتسهم في تشكيل الفكر والإطار السياسي الحاكم للمجتمع، بذلك تنزع ما بعد الحداثة المشروعية بطريقة غير مباشرة عن تلك الأيديولوجيات والأنظمة السياسية الحاكمة سواء الديمقراطية أو الشمولية.

وإذا كانت ما بعد الحداثة تتبنى ثقافة التنوع أو التعددية الثقافية التي لا تقتصر فقط على ثقافة الأمة وإنما ثقافة كل مجموعة عرقية أو مجتمعات قبلية أو أشكال من الأديان القديمة التي أعيد اكتشافها من عصور قديمة[١]، فهي بذلك توجه تحديها للدولة القومية، فارضة عليها مجموعة تحديات، خاصة على تلك الدول ذات التكوين الثقافي والعرقي المختلف والمتنوع، فإذا أصبح لكل مجموعة ثقافية وعرقية الحق في تحديد مصيرها الفكري والسياسي، ولا يحق لأحد مصادرة ذلك الحق، قد يعرض تلك الدول لخطر التفتت إذا لم تكن تمتلك أُطراً قادرة على استيعاب ذلك التنوع[٢]، هذا إلى جانب تفضيلها للقوى المحلية في الحكم على القوى المركزية للدولة القومية[٣]، وذهابها في الإطار نفسه

(١) Gitta Tulea & Erenst Krausz, Postmodernism and The Cunnibg of The Reason, OP.CIT.

(٢) Dr Jalalul Haq, Pos-Modernity paganism1 - Islam, http:// www. minerva - india - com/ post - modern. htm.

(٣) Jason L. Powell, Understanding Haberms: Modern solutions, postmodern poblems, OP.CIT.

إلى تجزئة السياسة والثقافات والهويات ورفضها وجود طريق إنساني عام يحقق حياة أفضل(١)، ورؤيتها بأن الصراعات تتجه لتكون أكثر محلية(٢)، لذلك وجدنا فلاسفة ما بعد الحداثة دولوز وليوتار وفوكو.. إلخ دعوا إلى ضرورة تطوير سياسات وصراعات جزئية، مثل هذه الاستراتيجية تعمل على الدفاع عن قضايا سياسية مفردة(٣)، ومن خلال ذلك يمكن تحديد أهم العناصر الأساسية في سياسات ما بعد الحداثة وهي (الانعزال، الائتلافيات السائلة، التحالفات المؤقتة، المزيج الأيديولوجي، التأكيد على الأعراف والممارسات المحلية على حساب المشروعات الواسعة)(٤).

وفي السياق نفسه نلاحظ التأكيد على التنوع الثقافي في ما بعد الحداثة أخذ يطرح إشكالية تتعلق بعالمية حقوق الإنسان، فإذا كان الطرح يؤكد في السابق على وجود حقوق عالمية للإنسان يجب على الجميع الالتزام بها، ما بعد الحداثة هنا سوف تضعنا أمام تحدٍّ مزدوج فهي في تأكيدها على احترام الخصوصية الثقافية للأفراد والشعوب تشايع البعض من حقوق الإنسان، لكنها من جهة أخرى سوف توفر الشرعية للطعن بوجود حقوق للإنسان عالمية، وتفتح الباب

---

(١) Stephen Castless, Globalization and Migration: Some Pressing Contradications, International Social Science, Journal Blackwell Publishers, unesco, June - Number 15, P 183.

(٢) Dave Hill & Peter Melaren and others, Postmodernism in Educational Theory: Education and the Politicas of Human Resistance, http://www. tpress. free - online. co. uk/ postmodernism. html.

(٣) Alan Sokal & Jean Bricmont, The Post - modernist Wonderland: Intellectual Impostures, by Stefan Steinberg, http://www. google. com, file://A:/ The post - modernist.

(٤) Boris Kapustin, Russia AS A Post-Modern Country, OP. CIT.

أمام تلك النظم والحكومات الشمولية والسلطوية التي تتعذر في عدم تطبيقها لحقوق الإنسان العالمية، لكونها لا تتوافق مع خصوصيتها الثقافية[١].

وهنا لا بد من وقفة جانبية لتبيان أعمق لطبيعة هذه الإشكالية في مجال حقوق الإنسان، فهذه الإشكالية تحمل في داخلها إشكالية أعمق، كون الحديث عن وجود حقوق للإنسان عالمية هو في الحقيقة الحديث عن حقوق للإنسان وفق الأنموذج الذي ترسمه الحضارة الغربية لتلك الحقوق، مما يجعل اعتراض ما بعد الحداثة على إطلاقية حقوق الإنسان هو اعتراضها على إطلاقية الفكر الغربي في هذا المجال مقابل تأكيدها على النسبية التي ترتبط بالتنوع الثقافي، ويجب ألاّ يفهم من ذلك بأننا نشايع الرأي الذي تتمسك به بعض الأنظمة الشمولية في رفضها لمنطق حقوق الإنسان باسم الخصوصية الثقافية، لكن نشير إلى أن الحضارة الغربية لا يحق لها أن تكون مصدراً وحيداً لتلك القيم الإنسانية، مما يجعلها تمارس عملية الإقصاء لدور الثقافات والحضارات، مما يدخلها في تناقض مع حقوق الإنسان ذاتها التي تؤكد على احترام الآخر مهما كان مختلفاً[٢].

أما دعوة ما بعد الحداثة إلى سقوط الثنائيات فإنها على الصعيد السياسي تتجسد بسقوط ثنائية المركز والأطراف التي حكمت العلاقة السياسية، بين المركز الغربي والعالم الآخر، مما يعني الدخول إلى نمط آخر من العلاقة لا تكون محكومة بذات المنطق السابق، فالعالم الثالث، لم يعد يغري، بعد أن تحول إلى عبء على المركز، بحيث أخذ المركز يسور نفسه من الأطراف، فيمنع

(١) Xiaorong Li, Postmodernism and Universal Human Rights: Why Theory and Reality Do not Mix, http://www. secularhumanism. org/ library/ fi/ li 184. html.

(٢) Human Rights and Cultural Relativism, http://www. hambastegi. org/ selectedartieles/ editor 052801. htm.

الهجرة من الأطراف إلى المركز، ويحتكر المركز ما وصل إليه من معرفة وتطور علمي وتكنولوجي لذاته فقط[١].

وما بعد الحداثة بتشكيكها بمشروع التنوير بصورة كاملة فإنها تحمل في أثنائها رفضاً، لكل المكتسبات السياسية التي حققها الإنسان، كالديمقراطية والحرية النسبية والفردية العقلانية، والتسامح والمعرفة العلمية.. إلخ[٢]، ذلك لأن الإنسان في المجتمعات الغربية لم يصل إلى ما وصل إليه من حرية نسبية في المجال السياسية إلا بعد أن بذل الكثير من الدماء وعانى الكثير لتحقيق ما هو فيه، مما يجعل طروحات ما بعد الحداثة تحدياً واضحاً أمام تلك المجتمعات غير الغربي للحفاظ على مكتسباتها وفي الوقت ذاته امتلك القدرة لمواجهة استحقاقات مرحلة ما بعد الحداثة التي هي مرحلة جديدة في التاريخ الغربي شكلها هو ذاته بعد أن قطعا شوطاً كبيراً في حداثته.

وإذا كانت الحركات الاجتماعية - والبيئية وغيرها من الحركات المجتمعية قد وظفت آليات ما بعد الحداثة في حركتها المجتمعية - السياسية، ما بعد الحداثة سوف تطرح على المجتمعات تحدي حركات سياسية من نوع آخر حركات لا تكتفي في الجوانب الاجتماعية، وإنما تمد مطالبها إلى جوانب السياسية[٣]، وهذه الحركات على نوعين فهي إما حركات المهمشين في المجتمعات الغربية بكل أصنافهم (المهاجرين، اليسار، اليمين، الأقليات العرقية، العمال، الطلاب، الحركات المضادة للعولمة، البيئيين، مثيلي

---

(١) مطاع الصفدي، نقد الشر المحض، مصدر سبق ذكره، ٥٢ - ٥٣

(٢) تجسد الحداثة، مصدر سبق ذكره.

(٣) Brighn al - Yaalina, Critical Pagan Postmodernism: An Overview, http://www. ourpinkhouse. com/ essays/ pomo. htm.

الجنس..)[١]، والتي وجدت في طروحات ما بعد الحداثة حول استبدادية المشروع الليبرالي الغربي مجالاً في أن توجه نقدها له، وتعمل من أجل تغييره بالشكل الذي يحقق العدالة.

فمثلاً حركات المضادة للعولمة تحاول أن توجه سهامها للجانب السلبي من العولمة، والمتمثل بسيطرة رأسمالية السوق المهمشة للدول وشعوب العالم الضعيفة، دعاية إلى إيجاد عدالة بين الدول الغنية والفقيرة، وهي في ذلك تشايع آراء ما بعد الحداثة بشأن عدم عدالة الرأسمالية الغربية التي سادت في مرحلة الحداثة[٢]، وهذه الحركة المضادة للرأسمالية المتوحشة ليست أحادية الجانب وليست متفقة بالضرورة على كل شيء، فهي ليست حزباً نمطياً يقول الشيء نفسه عن كل شيء، وإنما نجد فيها كل الاتجاهات من أحزاب الخضر إلى الاشتراكية إلى الحركات السلمية والإنسانية، فحركات تحرير المرأة.. إلخ[٣].

والثانية هي الحركات الأصولية الدينية التي أخذت تتشكل لتكون ملجأ للإنسان بعد أن فقد الثقة بكل تلك المشاريع والأيديولوجيات الوضعية (الماركسية، الليبرالية، القومية) التي تعهدت له بالوصول إلى السعادة والأمان[٤]، وجاءت هذه الحركات أيضاً لتواجه حالة غياب المرجعية التي

---

(١) Pauline Marie Rosenau, Post - Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions, http:// pup. princeton. edu/ titles/ 4943. html.

(٢) Raimo Vayrynen, Anti - Globalization Movements At the Cross- Roads, November 200, http://www. ciaonet. org/ pbei/ kroc/ var 02/ html.

(٣) بيتر ووترمان، العولمة، الحركات الاجتماعية، والأمميات الجديدة.
http://www. albayan, co. ae/albayan/ book/ issue 216/ foriegnlib/ 2. htm.

(٤) Kristen Renwick Monroe & Lina Haddad Kreidie, The Perspective of Islamic Fundamentalists and the Limits of Rational Choice Theory, Political psychology, Vol. 18, No. 1, 1997, PP 19-43.

تبشر بها ما بعد الحداثة، فإذا كانت ما بعد الحداثة قد أكدت غياب المرجعية والحقيقة المطلقة وتركت الإنسان يعيش في فراغ يرفض التشكيل، جاءت الأصولية لتسد هذا الفراغ وتوفر للإنسان سردية أو قصة تفسر له وجوده، وتوفر له مرجعية لبناء أطر حياته[١]، وفي السياق نفسه يرى فوكو محللاً (في مجتمع ما بعد الحداثة تفتقد العلاقات الاجتماعية لبعدها الذي يتحدد بالعلاقة بين إنسان وآخر، فيكون هنالك نوع من الضياع في عالم ما بعد الحداثة، وليس هنالك من أحد قادر على ضمان أو إعطاء صورة مؤكدة عن المستقبل، إن سيادة مواقف الشك وعدم اليقين تقود إلى الموقف المتشكك والذي يقود من ثم إلى نوع من الفوضى أو الأصولية، ومن ثم الرجوع إلى الماضي من أجل البحث عن صورة مثالية للحياة[٢].

وهنا لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن هذه الحركات وجدت من جهة أخرى في البعض من طروحات ما بعد الحداثة مبرراً شرعياً لوجودها، لكون الأخيرة تؤيد الرجوع إلى حالة ما قبل الحداثة التي رفضتها الحداثة، والتي ترى بها الحركات الأصولية الحالة المثلى للإنسان الذي ضاع في زحمة الحداثة، وهذا الارتباط بين الرفض لما بعد الحداثة وبين المحافظة أو الأصولية قد يفسر جزئياً - لماذا انجذاب الليبراليون والراديكاليون إلى اعتراف ما بعد الحداثة بالتفكيك والتعددية، ويفسر ذلك، جزئياً أيضاً، لماذا وجد منظرو المساواة بين الجنسين جاذبية كبيرة في ما بعد الحداثة[٣].

---

(١) Dr. Thomas Meyer, The politics of identity: The challenge of Modern Fundamentalism, http://www. far. or. id/ eng/ art 002 - politik 1e. html.

(٢) K M Azam, The dogma of modernism: Scientism, Secularism and laisses faire capitalism, http://www. muslimedia. com/ ARCHIVES/ features 98/ dogm a. htm.

(٣) Barry Burke, Postmodernism, OP. CIT.

وبناءً على هذا التصور للعلاقة بين الأصولية وما بعد الحداثة وجه النقد من البعض إلى ما بعد الحداثة بكونها تخدم السياسات المضادة للحداثة وأنها ليس أكثر من شكل آخر من الأشكال المضادة للحداثة(١).

والحركات اليمينية هي الأخرى التي أخذ الكثير منها ينتعش في المجتمعات الأوروبية إنما تعبر عن حالة القلق الذي تعيشه هذه المجتمعات بعد أن وصلت مرجعيات الحداثة إلى مرحلة نضوب الفكر بحيث لم تعد قادرة على توفير الزاد الفكري والمعرفي لمجتمعاتها، فهذه الحركات ترى أنه ليس هنالك أي مرجع يصنع الحقيقة إلا ما تراه هي مناسباً بغض النظر عن حكم العقل أو المنطق(٢)، لذلك تجد هذه الحركات في طروحات ما بعد الحداثة خير سند فكري لدعم وجودها مما يشكل تحدياً سياسياً كبيراً للمجتمعات الغربية التي استطاعت أن تقطع شوطاً كبيراً في الحيلولة دون تكرر وجودها كما حصل مع الفاشية والنازية.

وتذهب ما بعد الحداثة من جهة أخرى إلى التأكيد على الإفراط في التعددية السياسية، فهي لا تقبل صورة التعددية النسبية المطروحة في المجتمعات الغربية، وإنما تؤكد على تعددية سياسية مطلقة(٣)، تقوم على استقلالية النظم الفرعية بعضها عن بعضٍ وعدم اندماجها في كل جامع أو كل تراتبي واحد، وهذا الانفصال أو التناقض صفة هذا المجتمع الذي لا يوجد فيه نظام مرجعي

---

(١) Globalization: From Fordism to Flexible Accumulation, http://it. stlawu. edu %7 pomo/ mike/ accumu. html.

(٢) Postmodernism and The Deconstruction of Social explanation: The Frightened Cries of A Child, http: www. google. com.

(٣) كيت سوبر، بالماركسية والتفكيكية؛ بعض الأفكار حول كتاب جاك دريدا أطياف ماركس، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٨

مشترك مما يدفع كل نظام جزئي إلى أن يتمحور (كما الأفراد) حول آلية اشتغاله الذاتية، ولا يعود يسري بينهم من اتصال، سوى الاتصال المعلوماتي (الإعلام)(١)، هذا ما يجعل المشروعية السياسية المتعلقة بممارسة الحرية، لا تتحقق من خلال مبدأ التمثيل الديمقراطي، بل بقدرة كل فرد على تشكيل سلطته وممارسة فاعليته على مسرح وجوده(٢).

وما بعد الحداثة في رفضها لوجود حقيقة مطلقة تدعو إلى رفض كل أشكال الخطاب السياسي الذي يدعي الشمولية(٣)، لكون هذا الخطاب لا يعكس الحقيقة بقدر ما يحتكرها لتبرير سياسته في إقصاء الآخر(٤)، لذا ترى ما بعد الحداثة أن البعد المصلحي - السياسي هو الكامن وراء هذا النوع من الخطاب حتى لو جاء تحت أي شعار العدالة والاشتراكية أو تسمية حقوق الإنسان، الوحدة القومية، العدو الخارجي، الحرية، مكافحة الإرهاب، المرتد، الحق والباطل(٥).

إذا كانت المناهج والآليات التفكيكية، وما بعد الحداثية تفكك كل المنظومات المجتمعية صغرت أم كبرت بحثاً عن السلطة الكامنة فيها لكونها لا تمثل إلا سلطة الأقوى، فالعدالة والحقيقة مثلاً ليسا إلاّ مناورة يقوم بها

---

(١) رضوان جودت زيادة، ما بعد الحداثي.. سوسيولوجيا السوق والموضة، صحيفة السفير، لبنان، Htti: //assafir. com/iso/today/Weekly - culture/ 46. ht, 2002/12/27, ml.

(٢) علي حرب، حديث النهايات، مصدر سبق ذكره، ص ١٧١

(٣) انظر: عبد الحسين عبد علي، تشكيل المفهوم المعماري في الخطاب الحضاري وفق نظرية القيمة، رسالة دكتوراه - كلية الهندسة - قسم الهندسة المعماري - جامعة بغداد، ٢٠٠٢، ص ١٠١

(٤) انظر: ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، مصدر سبق ذكره.

(٥) Andrew Feenberg, Critical the Theory of Technolgy, http:// www - rohan. sdsu. edu/ faculty/ feennberg/ CRITSAM2. HTM.

الأقوى، لذلك على الناس الآن أن يكوِّنوا مراكز السلطة والحقيقة الخاصة بكل منهم، سواء على صعيد فردي أو قبلي، ويمنحوا التخويل في ذلك لأنفسهم[١].

ويمثل رفض ما بعد الحداثة للواقعية مرجعاً، رفضاً لطروحاتها في مجال السياسة الدولية، فإذا كانت هذه المدرسة الفكرية لا ترى بالسياسة الدولية إلا صراعاً على القوة والمصلحة، فإن ما بعد الحداثة ترى بأن هذه الطروحات ليس إطلاقية، ذلك لأن الدول باستطاعتها تجنب الصراع عن طريق الدخول في علاقات اقتصادية وثقافية.. إلخ، وهذا ما هو حاصل بالفعل في العديد من مناطق العالم[٢].

ومن جهة أخرى تذهب ما بعد الحداثة إلى تصور عالمها بأنه عالم الشفافية، والاعتماد المتبادل بين الدول، والتسوية السلمية للنزاعات عن طريق المفاوضات والاتفاقيات وقاعات المحاكم[٣]، لكون الحرب كما تراها ما بعد الحداثة قد أفلست في أن تكون استراتيجية لتدعيم المصالح القومية، مع انتشار قوة الأسواق المالية[٤].

وما بعد الحداثة تعمل على قراءة الواقع القائم على قراءة مغايرة لما هو قائم، منطلقة من رؤيتها الخاصة لهذا الواقع، موظفه في ذلك العديد من الأدوات المعرفية التفكيكية في قراءتها بديلة عن تلك الأدوات المعرفية التقليدية التي لم

---

(١) Jerry L. Sherman, Epistemological Repentance: Aresponse to Post-Modernism, OP. CIT.

(٢) ريتشارد روزكرانس، توسع بلا غزو: دور الدولة الافتراضية في الامتداد للخارج، ترجمة علي برسوم، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ٢٠٠١، ص ٨٠

(٣) Nation States: Nations in a state of change, http:// specials. ft. com/ In/ spacial/ sp 40 fe. htm.

(٤) Idib.

تعد قادرة على سبر أغوار الواقع السياسي القائم[١]، فأصبح الحديث يتجه في ظل ما بعد الحداثة نحو تطوير حقل ما بعد المنهجية كأداة ومنهج في التحليل السياسي[٢]، ففي مجال نظرية العلاقات الدولية مثلاً، نجد بأن النقاشات بين المدارس الفكرية أخذت تتجه نحو تغيير النظرة إلى العالم، بحيث وجدنا، منظري العلاقات الدولية، لا يهدفون في أعمالهم إلى إيجاد نظريات جديدة أو تهديم النظريات القائمة، بقدر تركيزهم على دعم المجال الذي يعبر عن مشايعة ضمنية لأعمالهم[٣]، حيث لا ترى ما بعد الحداثة في الواقع السياسي إلاّ تعبيراً عن عالم مزيف تحكمه اللا حقيقة. ذلك لأن التصنيف السابق للحقيقة وعدمها قد سقط مع سقوط منطق الثنائيات الذي كان يحكم الفكر والواقع، حيث لم يعد هنالك إلا المنطق الرافض لذلك التقسيم بين الأبيض والأسود والمؤكد على الرمادية في الحياة السياسية، هذا يعني عالم ما بعد الحداثة السياسي هو عالم اللا حقيقة[٤]، عالم تنتفي فيه المعايير التي تمثل مرجعية لتحديد الصواب من الخطأ، عالم يرفض فيه التقويم[٥]، مما يشكل تحدياً كبيراً لتلك الدول والشعوب التي لم تمتلك بعد تلك الأدوات المعرفية التي تمكنها من فهم عالمها القائم.

---

(١) زكي العابدي وآخرون، المعنى والقوة في النظام العالمي الجديد، ترجمة سوزان خليل، مصر: سينا للنشر، ١٩٩٤، ص ٣٣

(٢) Antje Herrberg, The Post - Cold War Order and the Search for New Research Methodologies for the Political scientist, http://www. the Search for Now Research Methodologies for the polical scientist. htm.

(٣) Postmodernism, http://www. wm. edu/ SO/ monitor/ spring 98/ docs/ Post mod. html.

(٤) بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٤ - ٢٤٥

(٥) Robert Young, Postpositivist Realism and Return of the Same: The Rational Subject and Post´posì modern Liberalism, http://www. file://e:/ My Docume../ Young Postpositivist Realism and the Return of Same ht.

والنزعة التفكيكية لما بعد الحداثة نجدها تعمل في الساحة السياسية، حيث يعاد توزيع السلطة بشكل متزامن إلى الأعلى باتجاه الكيانات فوق القومية وإلى الجانب باتجاه المنظمات عبر القومية والحركات الاجتماعية، وإلى الأسفل باتجاه المجموعات والتجمعات الإثنية والعرقية(١)، ويعاد التفكير السياسي بالصراعات الحاضرة والتراكيب المعقدة في علاقات القوة والهيمنة وإعادة التفكير من خلال طرق معقدة تربط بين المحلي والعالمي، وعملية التنظير لذلك تتطلب تطوير استراتيجيات ذات مستوى متعدد الأبعاد يمتد من الماكرو إلى المكرو ومن القومي إلى المحلي، من أجل التدخل في مستوى واسع من المشاكل والصراعات والمشاكل الظاهرة(٢).

ومن جهة أخرى أخذت هذه النزعة تشكل منهجاً للحركة السياسية للعديد من الدول فهذه الولايات المتحدة الأمريكية، أخذت توظف المنهج التفكيكي لما بعد الحداثة في سياستها الخارجية، حيث اتجاه كبير في السياسة الخارجية الأمريكية يقوم على تفكيك ما هو قائم في العالم والقيام بعملية إعادة التركيب بالشكل الذي يخدم المصالح الأمريكية، فالدعوة إلى إقامة نظام عالمي جديد، دعوة تنطوي على فعل تفكيكي للنظام الدولي القائم، ومن ثم إعادة تركيبه وفقاً للرؤية الأمريكية وبالشكل الذي يخدم المصالح الأمريكية، وعملية التفكيك هذه لا تقف عند ذلك بل تمتد إلى المحيط العالمي بأسره، حيث هناك تفكيك للبنى الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تقوم عليه الدول والشعوب، فهي تعمل على تعزيز الصراعات الإثنية والثقافية الداخلية للدول من أجل تفكيكها بالشكل الذي يخدم مصالحها، كما أنها تعمل على تفكيك

---

(١) James N. Rosenau, New dimnensions of Security, security dialogue, vol. No. 3, 1994, p 258.

(٢) Douglas Kellner, Globalization and the Postmodern Turn, OP. CIT.

التوازنات الدولية القائمة لتشكيلها بالشكل الذي يخدم مصالحها، وتوظف منطق الحرب المفتوحة في سياستها، فالحرب على الإرهاب بدأت، ولكنها ترفض تحديد النهاية. وفي الجانب الاقتصادي تعمل جاهدة على تفكيك النظام الاقتصادي الذي كان قائماً مع وجود المنظومة الاشتراكية والدفع به بقوة نحو النظام الرأسمالي الذي يقوم على آليات السوق الحرة، وما يؤكد ذلك العديد من الأزمات الاقتصادية التي تجتاح العالم في العقد الأخير من العقد العشرين، التي تؤكد على مرور العالم بمرحلة جديدة تختلف في آلياتها ومعطياتها وتجلياتها عن المراحل التي سبقتها، وفي المجال الثقافي تعمد السياسة الأمريكية إلى العمل على إعادة هيكلة النظام الثقافي العالمي من نظام يقوم على الصراعات الأيديولوجية إلى نظام يقوم على الصراع الحضاري بين الشعوب، وما يجسد تلك الطروحات الأمريكية بشأن الصراع بين الحضارات، هذه السياسة التفكيكية هي جزء أساس من الاتجاه التفكيكي لما بعد الحداثة[١].

وما بعد الحداثة في إقصائها لكل السلطات، سلطات الاسم والمرجعية والانتماء، فإنها تفتح الباب لسلطة اللا عقل واللا عقلانية[٢] والتهديم والتهميش، هذه السلطة التي تتماهى وظيفياً الآن مع تحول السياسة الأمريكية إلى أقصى اليمين واللا عقلانية والهيمنة والتسلط وافتقاد المسوغات التاريخية في حركتها[٣].

وإذا كانت ما بعد الحداثة تصف نفسها بأنها ثورة بوجه كل أشكال الشمولية حتى لو لبست ثوب الديمقراطية، فإنها بذلك، توسع مجال الرفض لما

---

(١) باسم علي خريسان، السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية وما بعد الحداثة، الراصد الدولي، بغداد: مركز الدراسات الدولية، العدد ٢٩، ٢٠٠٠، ص ١ - ٤

(٢) Larry Taylor, Thoughts on Postmodernism, http://www. strangethingerthingsmag. com/ L. Taylor. html.

(٣) طيب تيزيني، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة: إشكالية ونقد، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٠

هو قائم، لذا أخذ الكثير من المجتمعات الغربية ذات النظم الليبرالية تجد نفسها أمام تحدي الاستجابة للطروحات الجديدة لما بعد الحداثة حول الحرية المطلقة، فتعمل على توسيع آلياتها الفكرية والسياسية للتكيف مع ذلك.

بل أكثر من ذلك رفض ما بعد الحداثة لمرجعية الحداثة، يمثل رفضاً بصورة غير مباشرة للدولة القومية، هذا الرفض ينبع أساساً من رؤية ما بعد الحداثة، بأن الدولة القومية التي كانت وليدة فكر الحداثة ومشروعاتها، لم تعد صالحة، خاصة وأنها تحولت إلى أداة للإقصاء وفرض منطق أيديولوجي واحد على المجتمع، ما أثبت زيف ذلك المشروع وفشله في التكيف مع التحول العالمي من المحدود فكراً وممارسة (الدولة القومية)، إلى غير المحدود (العولمة)[١].

إن تأكيد ما بعد الحداثة على رفض النزعة الإنسانية التي استندت إليها التيارات الليبرالية في الغرب، يعني بأن ما بعد الحداثة تشكك بالليبرالية مرجعيةً وإطاراً يحكم الحركة السياسية في الغرب، فتجعل تلك المجتمعات أمام مأزق الحاجة إلى بناء أُطر ومرجعيات جديدة قادرة على التكيُّف مع تلك المستجدات[٢].

ولكون ما بعد الحداثة ترى كل شيء ولا وجه واحد للحقيقة - وربما لا حقيقة هناك فكل شيء متمثل وصورة شبه دقيقة للواقع، وهنا تأتي المقولة التي تتردد سياسياً «المعايير المزدوجة» لتعبر عن سياسية غير مزدوجة، بل متعددة، ولا رادع أخلاقي هناك، بل إن ذلك يكون منطقياً تماماً في سياق ما بعد الحداثة[٣].

---

(١) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص ١٦

(٢) هاشم صالح، الفلسفة الإنسانية. هل جعلت الإنسان أقل سذاجة وشراسة؟

Http://www. balagh. com/ monawat/ pb 0 t 18 hn. htm?

(٣) كتاب ما بعد الحداثة والآخر، والإمبريالية الجديدة للثقافة الغربية، مصدر سبق ذكره.

المبحث الرابع

الأبعاد والتحديات الاقتصادية

برغم من تركز معظم الدراسات المعرفية لما بعد الحداثة حول الحقول الأدبية - والثقافية مما يحد من إمكانية تلمس أبعادها وآثارها في الجوانب الاقتصادية كما هو الحال في الجوانب الأخرى السابقة، لذا سوف نحاول تلمس آثارها وأبعادها بناءً على تلك الدراسات.

إن ما بعد الحداثة بتأكيدها على سقوط الحدود بين الحقول المعرفية والثقافات، فهي توفر مرجعية فكرية لطروحات إزالة الحدود بين الأسواق العالمية، ليسود بذلك منطق السوق، الذي يسمح له إخضاع كل شيء لمنطق السلعنة، ما دام لا يوجد مقدس في طروحات ما بعد الحداثة، وإذا كانت فكرة السوق مؤشر الضبط في المجتمع ما بعد الحداثي الذي تحكمه الفوضى، فإن الموضة بوصفها دلالة حضور السوق ووجوده تصبح هي النظام النمطي في المجتمعات ما بعد الحداثة[١].

وما بعد الحداثة عندما ترفض وجود هوية تمثل مرجعية تحكم سلوك الفرد أو المجتمع، كأنها بذلك توفر مرجعية للشركات المتعدية الجنسية التي أخذت

---

(١) رضوان جودة زيادة، المجتمع ما بعد الحداثي.. سوسيولوجيا السوق والموضة، مصدر سبق ذكره.

تحل محل الدول في التحكم الاقتصادي العالمي، ومن جهة أخرى يمثل انعدام الهوية تعبيراً عن حركة رأس المال المعولم الذي أخذ يتحرك في أسواق المال دون أن يحدّد له انتماء معين، فهو ينتقل حيث يجد له أرضاً مناسبة للاستثمار رافضاً التحدد بوطن أو هوية معينة[١].

وإن دعوة ما بعد الحداثة إلى سقوط النهايات أو إلى النهايات المفتوحة، تجعل النشاط الاقتصادي عديم النهاية، بحيث يكون داخلاً في حلقة بين الإنتاج والاستهلاك والاستهلاك والإنتاج[٢]، دون أن يكون له غاية أو هدف معين، فهو لا يسعى إلى تحقيق الرفاهية كما تطرحه الليبرالية، ولا إلى تحقيق العدالة في التوزيع كما تطرحه الماركسية، إنما هو اقتصاد يرفض التحديد بداية أو نهاية.

وما بعد الحداثة في تأكيدها على الجانب الثقافي في تفسير سلوك الإنسان والمجتمعات، فإنها بذلك تشايع التحول الاقتصادي، الذي حصل مع دخول الثورة الصناعية الثالثة، حيث أصبح التأكيد على المعرفة الثقافية قوةً رئيسية للتطور بدلاً من الإنتاج المادي (الاقتصادي)، لذلك يقول (دانيل بل) بهذا الصدد: «إن لمن نتائج اندحار الأخلاق الدينية وارتفاع الدخل الفردي ارتفاعاً كبيراً، أن تبوأت الثقافة، في نصف القرن العشرين، المكانة الأولى في الإشراف على التغيير داخل المجتمع، مما جعل الاقتصاد يركن إلى ممارسة دور تابع يتولى من خلاله مهمة إشباع الحاجات الجديدية للثقافة»[٣]، لندخل

---

(١) James N. Rosenau, New dimnensions of Security, security dialogue, OP.CIT.

(٢) Don Slater, Consumer Cultur, OP.CIT.

(٣) نقلاً عن: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ١٧

مع ما بعد الحداثة والعولمة إلى عالم تفقد فيه الثقافة خصوصيتها وتصبح سلعة في السوق المعولم المتجاوز للخصوصيات الثقافية(١).

وما بعد الحداثة في دعوتها إلى التفتت والتفكيك فإنها في ذلك توفر الإطار المرجعي للحركة الاقتصادية التي يحكمها منطق السوق، حيث يهدف السوق إلى تفتيت مجمل العراقيل المادية والنفسية التي تحول دون حركته بحرية مطلقة(٢).

وإذا كانت العولمة في طابعها العام اقتصادية وذلك من خلال دعوتها إلى وحدة الأسواق وإلى إزالة الحدود والعوائق أمام حركة السلع والأموال(٣)، فإن ما بعد الحداثة تعتبر خير إطار فكري يمكن للعولمة الركون إليه في حركتها هذه، حيث تزيل المقدسات سواء الدينية أو السياسية أمام حركة العولمة الاقتصادية(٤).

ومن جهة أخرى إن الرأسمالية المتحمسة بروح جديدة حيث يجد احتفال السوق الحرة أنطولوجيا تلائم ماهيتها على التقدم الأناني والمنفعة، وتحتفي سطحية الرأسمالية بجاذبية اليأس الموجود في الدعاية ما بعد الحداثية عن قيمة العدمية والصورة الزائفة، إن ربحية منتج ما تتجاوز قيمته الاستعمالية - ويصبح السلوك الإنساني محدداً في مجالات الكفاءة والأداة وقابلية البيع بدلاً من أن يكون مستنداً إلى طريق يتجه إلى الحقيقة الشاملة والنظام، والواقع يتحول إلى إدراك أن سياسات الدولة القومية خاضعة بشكل متزايد للقوى الاقتصادية التي لا تمتلك سيطرة كبيرة عليها(٥).

---

(١) الدكتور أحمد مجدي حجازي، علم اجتماع الأزمة، مصدر سبق ذكره، ٢٠٣ - ٢٠٤

(٢) Nation States: Nations in a state of change, OP.CIT.

(٣) Douglas Kellner, Globalization and the Postmodern Turn, OP.CIT.

(٤) James N. Rosenau, New dimnensions of Security, OP.CIT. p258.

(٥) Postmodernism and The Deconstruction of Social explanation: The Frightened Cries of A Child, OP.CIT.

ويمثل انتشار ثقافة الاستهلاك وتأكيد ما بعد الحداثة على الحرية الفردية المطلقة في الاختيار، صار ظاهراً بأن المستهلك هو الذي له السيادة في السوق، لكن الحقيقة غير ذلك كون المستهلك هو الآخر خاضعاً لتأثير السوق العالمي نفسه، الذي أخذ يسوق ويبضع كل شيء من الفكر والثقافة إلى الإنسان ذاته[١].

وإذا كان النشاط الاقتصادي في المجتمع الصناعي الحديث قد أكد على النمو والإنجاز الاقتصادي كغاية عليا، فإن قيم ما بعد الحداثة سوف تعطي الأولوية لحماية البيئة والقضائية الثقافية حتى لو كانت هذه الأهداف تتعارض مع توسع النمو الاقتصادي[٢].

وإذا كانت ما بعد الحداثة تؤكد على ولوج المناطق ومجالات المسكوت عنها من قبل الحداثة، فإنها في النشاط الاقتصادي تؤكد على أخذ الفضائل والقيم الاجتماعية في الحساب الاقتصادي، أي بعد ما كان المجال القيمي مستبعداً في اقتصاد الحداثة، في اقتصاد ما بعد الحداثة أصبح حاضراً، وهنا يجب ألا تفهم الفضائل والقيم قيوداً أخلاقية تحدد السلوك الاقتصادي الرأسمالي، وإنما وسائل وسبل تسهم في تفعيل النشاط الاقتصادي في اقتصاد ما بعد الصناعية[٣].

ولما كانت ما بعد الحداثة تستبعد وجود أصل يمكن البحث عنه أو الرجوع إليه للكشف عن طبيعة الأشياء، وليس سوى حركة معرفية هي توالي الانقسام

(١) Jason L. Powell, Understanding Haberms: Modern solutions, postmodern poblems, OP.CIT.

(٢) Ronald Inglehart, Globalization and Postmodern Values, OP.CIT.

(٣) علي حرب، حديث النهايات، مصدر سبق ذكره، ١٦٨

والانتشار والتوزيع، وتلك الحركة لا يمكن تعاطيها إلا باعتبارها لعبة بلا أصل[١]، هذا ما يجعلها توفر مرجعية فكرية لاقتصاد السوق المعولم، هذا الاقتصاد الذي يرفض وجود أصل له ولحركته، ويؤكد على الحركة الذاتية للسوق كآلية ومرجعية ترفض التحديد وتمارس دورها في تحريك الاقتصاد العالمي، الساعي نحو تجاوز مختلف العوائق التي تحدّ من حركته، فهو ما دام لا أصل يسبغ عليه هويته أو يحدد حركته، يعطى الحق في الانتشار في العالم كله، إن سيادة منطق السوق مرجعية حياتية يجعل المجتمعات عرضة لتقلبات السوق ذاته، مما يؤدي إلى بزوغ مفاجئ بين الحين والحين لأزمات تبعث على الفوضى الاقتصادية، تمتد في آثارها إلى مجمل نواحي الحياة المختلفة[٢].

وأخيراً إذا كانت ما بعد الحداثة تدخل بنا إلى عالمها عالم اللا حقيقة والذي تغيب فيه المرجعيات ويصنع به الفكر والثقافة، وتلعب فيه وسائل الإعلام المتطورة دوراً كبيراً في تشكيل ذهنية الإنسان ومن ثم تشكيل الحقيقة التي تحيط به[٣]، يصبح الاقتصاد الذي هو نشاط إنساني محكوم بهذه الآليات نفسها التي تحملها ما بعد الحداثة، هذا ما جعل منها النمط الثقافي الذي يحكم النشاط الاقتصادي في مجتمعات ما بعد الصناعية المعولمة[٤].

وإذا كان لا بد من كلمة بعد كل هذا بشأن التحديات والآثار التي تطرحها

---

(١) عبد الناصر حنفي، في التقنية الجمالية - أطروحات ابستمولوجية، Http://www. rezgar. com/ debat/ show. art. asp? code = arabic & aid = 4190.

(٢) د. عبد الله عبد الدائم، نحو فلسفة تربوية عربية: الفلسفة التربوية ومستقبل الوطن العربي، مصدر سبق ذكره، ١١٦

(٣) Betty Mayhew, The media and Postmodernism, http://hsc. csu. edu. au/ pat/ scansw/ media. htm.

(٤) AdamBarnhart, Postmodern Theory and Karl Marx, http://www. cfme. com/ adamb/ writings/ marxpost. htm.

ما بعد الحداثة، نشير إلى أن ما بعد الحداثة أخذت تحضر في كل مجال من مجالات الحياة للمجتمعات الغربية حيث نجدها حاضرة في العمارة، الأدب، السينما، الفنون، الطبخ، الرقص[١].. إلخ، وهذا إذ يؤكد شيئاً فإنه يؤكد على أن ما بعد الحداثة ليس مجرد ترف فكري أو حركة تجريدية بعيدة عن الواقع، وإنما هي جزء من الواقع الغربي الذي أخذت تسهم في تشكيله.

(١) بشأن العلاقة بين الرقص وما بعد الحداثة انظر:

The Development of Modern Dance in the U.S: Postmodernism, http:// people cornell. edu/ pages/ jgv4/ dance/ post mod. htm



الخاتمة

الثقافة الغربية تفكك المرجعيات والنهايات المفتوحة

تعرض حركة التاريخ ومنطقه مراجعة مستمرة للمنطلقات الفكرية والثقافية الحاكمة وإعادة قراءة للمرجعيات المهيمنة، حيث جدلية الوجود التي لا تعرف ثبوتاً ولا يعيقها انسداد عن أن تستعيد ملكة التفكير والنقد والخروج من إسار المثال الجامد عندما يعجز الأخير عن أن يظل مثالاً، وتفكيك البنى التي يغدو بقاؤها نقيضاً للطبيعة التاريخية للحياة، بحثاً عن المعنى حتى في بئر العدمية العميق.

لقد نجحت الحضارة الغربية في أن تؤسس لفكر التجدد، وأطلقت في صيرورتها التحررية حق النقد والنقد المضاد، لتنتهي سطوة المقدسات التي يفرضها الجمود الفكري أو المصلحي، فمع مشروع الحداثة، أنهى الغرب العصر الأكليركي، وأنزل سلطة الكنيسة من عليائها الميتافيزيقي ليفضح علياءها الواقعي مؤسساً لسلطة العقل ومكرساً لقيمة الإنسان الذي تحرر من أغلال محاكمها التفتيشية، وكانت العلمانية في لحظة صعود الحداثة تعبيراً عن تغير في المرجعيات، وعن تفكيك لبنى قديمة، وعن تأسيس لمنطلقات جديدة، ولتغدو الحداثة مشروعاً كونياً أسهم في تطور الوجود الإنساني، وإن كان قد أسهم في ذات الوقت بخلق أزماته الخاصة بفعل تطبيقاته المشوهة نتيجة النزوع الأيديولوجي أو التباين الثقافي.

ولكن الحداثة كما قبلها ليست مطلقاً خارجاً عن حركة التاريخ وجدلية الحياة، ككل بداية، ستقطع سيرها إلى نهاية، فكل ما نألفه خاضع لنسبية الزمان وقوانين التحول، لقد جاءت ما بعد الحداثة إعلاناً عن عملية تفكيكية ونقدية جديدة لمرجعيات الحداثة، بحثاً عن ذات جديدة خارجة من قيود الماضي القريب، اعترافاً بأن الأزمة موجودة، وميل الإنسان إلى الخلود لم يتوقف.

وفي جانبها الآخر، ما بعد الحداثة، هي إقرار بأن باب الاجتهاد لم يغلق، وحدود التجدد لا تعرف نهاية، وقد تطرح علينا ما بعد الحداثة تساؤلات من قبل، إلى أين تسير الحضارة الغربية؟ هل بلغت مبتغاها، أم أننا سنسلك طريق ما بعديات جديدة؟ ولماذا النقد ونقد النقد والتفكيك وتفكيك التفكيك؟ هل النهايات المفتوحة هي الحل؟ وهل ثقافة ما بعد الحداثة هي ثقافة بلا قاع، فضاء بلا سماء؟

قد يخرج كل منا باستنتاجات متباينة، وقد نتجادل حول ما إذا كانت ما بعد الحداثة أزمة أم مخرج من الأزمة، وقد يربكنا احتدام التحول وتعقيد المتشابكات الفكرية والمجتمعية والاقتصادية والمعرفية، ولكن، الشيء المؤكد، هو أن الثقافة الغربية تواصل الانعتاق من الأغلال، تنطلق نحو التجدد، ولا تقف مسمرة أمام قوة تيارات الجمود وعوائق التغير، ما بعد الحداثة، في منظومة هذه الثقافة، إطار معرفي وثقافي يتفاعل مع معطيات واقعها الجديد ويساعدها على البقاء والاستمرار في حركتها الدائبة نحو المجهول المغري، الذي ندعوه مستقبلاً، ولكن منذ أن رفضت هذه الثقافة مع حداثتها التفسير الديني لوجودها، فإنها دخلت في حالة من المتاهة، وبعد أن كان الدين يزودها بتفسير واحد لبدايتها وحركتها ونهايتها، وجدت نفسها تعيش تفسيرات مختلفة تصنفها بذاتها ولا تستمدها من مصدر متعالٍ، وإذا كانت الحداثة قد وفرت

لها بداية خروج من حدود المرجعيات السابقة والمطلق المتعالي، فإنها في تطورها وضعت حدوداً لنفسها وخلقت أسطورتها الخاصة بوحي من عقلانية ارتدت أحياناً ثوب المقدس بالمعنى الميثولوجي أو الميتافيزيقي، لتأتي طروحات ما بعد الحداثة لتفتح الباب مجدداً أمام النقد، وإعادة تنشيط حركة الفكر والنقد، وهدم المسلمات التي أقامتها الحداثة نفسها، ربما وصولاً إلى شكل من انعدام المرجعيات يحول دون الوقوع في شرك المطلق، حداثوياً كان أم ما قبل حداثوي.

ولكن، ألا يحق لنا التساؤل عن مصير هذه الحركة، وعن موقف الإنسان في حضارة تتجاوز كل مقدسات الماضي، لتخلق إدراكاً يصعب معه تحقيق رغبة الإنسان الفطرية في أن يكون منتمياً، ألن يطرح الإنسان السؤال الذي لا بد أن يطرحه: إلى أين نسير؟ وما الجواب الذي ستقدمه ما بعد الحداثة عندما يطرح هذا السؤال، هل العدمية هي البديل؟ أم أن ما بعد الحداثة ستخلق متعالياً جديداً يمارس إقصاءً جديداً ويبني ثابتاً جديداً؟ عندها لن تكون ما بعد الحداثة الشيء الذي نعرفه الآن، ستكتسب ثوبها الخاص، وتصبح لها معانيها الخاصة، طقوسها الخاصة، وأساطيرها ومقدساتها، ذلك ما يشير إليه تاريخ الإنسان، هذا الكائن الذي لا يستطيع أن يبقى تائهاً بلا مرشد عقائدي، اختياري أم قسري، بلا انتماء يحدد له ماهيته تجاه الكون، وتجاه الآخر.

❋ ❋ ❋



المصادر

أولاً- الموسوعات

- د. عبد الوهاب محمد المسيري، موسوعة اليهودية واليهودية والصهيونية: نموذج تفسير جديد، ج١، دار الشروق، سنة (بلا).
- د. مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٧٩

ثانياً- الكتب العربية والمترجمة

- د. أحمد أبو زيد، الطريق إلى المعرفة، الكويت: سلسلة الكتاب العربي، الكتاب ٤٦، ٢٠٠١
- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة الحديثة: عرض ونقد، مصر: مطبعة الإيمان، ١٩٩٨
- د. أحمد مجدي حجازي، علم اجتماع الأزمة: تحليل للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة، مصر: دار قباء، ١٩٩٨
- أديث كيرزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور، بغداد: دار آفاق عربية للصحافة والنشر، ١٩٨٥
- آلان تورين، نقد الحداثة والحداثة المظفرة، القسم الأول، ترجمة صباح الجهيم، سورية: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٨

- آلان تورين، نقد الذات ولادة الذات، القسم الثاني، المصدر نفسه.

- الحداثة وما بعد الحداثة، إعداد وتقديم بيتر بروكر، ترجمة الدكتور عبد الوهاب علوب، الإمارات العربية المتحدة، المجمع الثقافي، ١٩٩٥

- أوبير دريفوس وبول رابنيوف، ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، التاريخ (بلا).

- برتران بادي وماري كلودسموتس، انقلاب العالم: سوسيولوجيا المسرح الدولي، ترجمة سوزان خليل، مصر: دار العالم الثالث، ١٩٩٨

- بيرف زيما، التفكيكية: دراسة نقدية، ترجمة أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٦

- ترنس هوكز، البنيوية وعلم الإشارة، ترجمة محمد الماشطة، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧

- تودورف، نحن والآخرون: النظرة الفرنسية للتنوع البشري، ترجمة الدكتور ربى حمود، (بلا).

- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، المغرب: دار توبقال للنشر، (بلا).

- جاك لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي، بيروت: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩

- جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة، ترجمة أحمد حسان، مصر: دار شرقيات للنشر والتوزيع، ١٩٩٤

- جون بولكنجهوم، ما وراء العلم، ترجمة علي يوسف علي، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٨٨

- جيل دلوز، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩
- دافيد لوبروتون، أنتروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٧
- ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة وتقديم الدكتور عز الدين إسماعيل، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠١
- د. رسول محمد رسول، الغرب والإسلام: قراءات في رؤى ما بعد الاستشراق، الأردن: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١
- روبرن أغروس وجورج ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلايلي، عالم المعرفة: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكتاب ١٣٤، ١٩٨٦
- روجيه غارودي، البنيوية: فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط٣، ١٩٩٥
- ريتشارد روز كرانيس، توسع بلا غزو: دور الدولة الافتراضية في الامتداد للخارج، ترجمة علي يرسوم، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ٢٠٠١
- زكي العابدي وآخرون، المعنى والقوة في النظام العالمي الجديد، ترجمة سوزان خليل، مصر: سينا للنشر، ١٩٩٤
- سارة كوفمان - روجي لابورن، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا - استحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، المغرب: إفريقية الشرق، ١٩٩٩

- سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩

- سامي أدهم، ما بعد الحداثة، عرض إبراهيم نجار، المستقبل العربي، العدد ١٩٢، ١٩٩٥

- سعيد الغانمي، المعنى والكلمات، الموسوعة الصغيرة، العدد ٣١٦، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩

- د. صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧

- عادل عبد الله، التفكيكية: إرادة الاختلاف وسلطة العقل، سورية: دار الحصاد، ١٩٩٧

- عادل عبد الله، في إشكالية الإسلام والحداثة، بيروت: مؤسسة الأعراف للنشر ١٩٩٨

- عبد الرحمن بدوي، نيتشه، الكويت: وكالة المطبوعات، ط ٥، ١٩٧٥

- عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر.

- د. عبد السلام المسدي، قضية البنيوية: دراسة ونماذج، تونس: المطبعة العربية، ١٩٩٧

- د. عبد الله إبراهيم، التفكيك: الأصول والمقولات، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٠

- د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧

- عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، بيروت: المركز الثقافي، ١٩٩٩

- د. عبد الله عبد الدائم، نحو فلسفة تربوية عربية: الفلسفة التربوية ومستقبل الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠٠٢
- علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٨
- علي حرب، أسئلة ورهانات الفكر: مفارقات نقدية وسجالية، بيروت: الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٤
- علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، بيروت: المركز الثقافي العربي، التاريخ (بلا).
- علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهوية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠
- د. علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦
- د. علي شريعتي، الإمام علي (عليه السلام)، ترجمة علي الحسيني، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٠
- د. فتحي التريكي والدكتورة رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢
- فرانسيس فوكوياما، الثقة: الفضائل الاجتماعية ودورها في خلق الرخاء الاقتصادي، ترجمة معين الإمام ومجاب الإمام، ١٩٩٨
- د. كريستوفر توريس، نظرية لا نقدية: ما بعد الحداثة - المثقفون وحرب الخليج، ترجمة الدكتور عايد إسماعيل، بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٩

- كريم عبد، الدولة غير المثقفة، بلجيكا - بروكسل: المركز العربي للفنون والآداب، ١٩٩٥

- ليورنارد جاكسون، بؤس البنيوية: الأدب والنظرية البنيوية، دراسة فكرية، ترجمة ثائر ديب، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠١

- مارشال بيرمن، حداثة التخلف تجربة الحداثة، قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٣

- محمد عبد اللاوي، فلسفة الصدر: دراسات في المدرسة الفكرية للإمام الشهيد محمد باقر الصدر، لندن: مؤسسة دار الأعلام، ١٩٩٩

- محمد علي الكبسي، ميتشيل فوكو: تكنولوجيا الخطاب - السلطة - السيطرة على الجسد، تونس: دار سيراس للنشر، ١٩٩٣

- محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨

- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، بيروت: إفريقية الشرق، ط٢، ١٩٩٨

- محمود أمين العالم، ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود، بيروت: دار الآداب، ١٩٧٢

- مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، محمد الشيخ وياسر الطائري، بيروت: دار الطليعة والنشر، ١٩٩٦

- مطاع صفدي، ماذا أن نفكر اليوم فلسفة الحداثة السياسية نقد الاستراتيجية الحضارية، بيروت: مركز الإنماء القومي، ٢٠٠٢

- ميجان الرويلي والدكتور سعيد البازغي، دليل الناقد الأدبي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٠
- ميتشيل فوكو، نظام الخطاب: ترجمة الدكتور محمد سبيلا، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٤
- ميتشيل فوكو، جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السلطاني وعبد السلام بن عبد العالي، المغرب، دار توبقال للنشر، ١٩٨٨
- ميتشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع الصفدي وآخرون، بيروت: مؤسسة الإنماء القومي، ١٩٩٠
- نوال السعداوي ووهبة رؤوف، المرأة والدين الأخلاقي، سورية: دار الفكر، ٢٠٠١
- هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابشي، بيروت: دار الآداب، ط٢، ١٩٧١
- د. هشام شرابي، البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٧
- د. هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع: في نهاية القرن العشرين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٩
- هنري ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مصر: مكتبة الأنجلز المصرية، ط٧، ١٩٨٦
- ينار حسن جدو، المذاهب الفكرية الحديثة والعمارة: بحث في مناهج النقد المعماري، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣
- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة الدكتورة فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥

- يورغن هابرماس، التقنية والعلم كأيديولوجية: دراسة علمية، ترجمة الدكتور إلياس حاجوج، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٩
- يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج ثامر، بيروت: دار النهار، ٢٠٠٢

ثالثاً - البحوث والمقالات

- أبو منير أيربك وينكل، منظورات علم السياسة في مرحلة ما بعد الحداثة من منظور إسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، ماليزيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد ٤٦، ١٩٩٦
- د. أحمد أبو زيد، البناء والبنائية: دراسة في المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلد ٢٧، العدد ٢، ١٩٩٠
- آلان تورين، في الحداثة وما بعدها «مصائر الحداثة»، ترجمة قاسم مقداد ومحمود موعد، الكرمل، العدد ٥٧، خريف ١٩٩٨
- السيد ياسين، صياغة الهوية وعولمة الخيال في القرن الحادي والعشرين، مجلة المنتدى، الأردن، المجلد الثاني عشر، العدد ١٤٧، كانون الأول، ١٩٩٧
- أمين ألبرت الريحاني، مفاهيم نقدية للحداثة، مجلة آفاق عربية، العدد ٦، شباط ١٩٩٣
- إيهاب حسن، نحو مفهوم لـ «ما بعد الحداثة»، ترجمة صبحي الحديدي، مجلة الكرمل، العدد ٥١، ربيع ١٩٩٧
- باسم علي خريسان، السلطة وفلسفة ما بعد الحداثة، محطات استراتيجية، بغداد: مركز الدراسات الدولية، العدد ٧٦، ٢٠٠٠

- باسم علي خريسان، السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية وما بعد الحداثة، الراصد الدولي، بغداد: مركز الدراسات الدولية، العدد ٢٩، ٢٠٠٠

- بكر محمد خليل، الحداثة والحوار الحضاري، في كتاب مستقبل الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي والعالم، تحرير د. عبد الأمير الأعسم، بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠٢

- جاك دريدا، كأن نهاية العمل كانت في أصل العالم، ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة، مجلة الكرمل، الأردن: مؤسسة الكرمل الثقافية، العدد ٦٥، خريف ٢٠٠٠

- جان فرانسوا ليوتار، ما بعد الحداثة، ترجمة غازي مسعود، مجلة الموقف الثقافي، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، العدد ٣، ١٩٩٦

- جلال الدين سعيد، ميلاد العقل ميلاد الحداثة، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس: الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، السنة ١١، العدد ١٥ - ١٦، ١٩٩٥

- جلال أمين، حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسي من تيارات الثقافة المعاصرة، في كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر المعاصر، بيروت: مؤسسة الوحدة العربية، ١٩٩٩

- رسول محمد رسول، إشكالية المعرفة في فلسفة يورغن هابرماس، مجلة أفكار، الأردن، العدد ١٤٦، تشرين الأول ٢٠٠٠

- سليمان الديراني، ما بعد الحداثة: مجتمع جديد أم خطاب مستجد، الفكر العربي، بيروت، العدد ٢٨، خريف ١٩٩٤

- سمير أمين، مناخ العصر - رؤية نقدية، في كتاب العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي، تحرير الدكتور عبد الباسط عبد المعطي، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩

- صموئيل هنتغتون، تآكل المصالح القومية الأمريكية، ترجمة سهيل أحمد حسين وسامان عبد المجيد عبد الرحمن، مجلة (بلا)، العدد ١٤، ١٩٩٨

- طيب تيزيني، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة: إشكالية ونقد، مجلة الكرمل، العدد ٥٤، ١٩٩٨

- عبد العزيز العجيزي، ثورة مايو ١٩٦٨ في باريس، مجلة السياسة الدولية، العدد ١٤، السنة (بلا).

- عبد العزيز بن عرفة، ملامح الكينونة لدى هيدجر مفكر الاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد ١١، ١٩٨٨

- عبد الكريم درويش، فاعلية القارئ في إنتاج النص: المرايا اللا متناهية، مجلة الكرمل، عدد ٣، ربيع ٢٠٠٠

- عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد العاشر، ١٩٩٤

- عز الدين عبد المولى، الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، المصدر نفسه.

- عصام عبد الله، الجذور النيتشوية لـ «ما بعد» الحداثة، مجلة الفلسفة والعصر، العدد الأول، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩

- علي حرب، لماذا نقد العقلانية الآن؟ مجلة المسار، تونس: مجلة اتحاد الكتاب التونسيين، العدد ٢٦ - ٢٧، ١٩٩٥

- د. عمر مهيل، هابرماس والخطاب الفلسفي للحداثة، مجلة مدارات، تونس، العدد ١١ - ١٢، ١٩٩٩

- د. غسان سلامة، نقد الفكرة العربية من موقع التمسك بها، المستقبل العربي، العدد ٢٧٥، ٢٠٠٢
- فخري صالح، الأسس النظرية لما بعد الحداثة، مجلة أفكار، الأردن، العدد ١٤٦، تشرين الأول، ٢٠٠٠
- فريديك جيمسون، سياسات النظرية: المواقف الأيديولوجية في جدل ما بعد الحداثة، ترجمة فخري صالح، الكرمل، فلسطين: دار الشروق، العدد ٥١، ١٩٩٧
- فيصل دراج، ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة، مجلة الكرمل، العدد ٥٤، شتاء ١٩٩٨
- د. فيصل دليو، العلوم الاجتماعية بين العالمية والخصوصية (مقاربة نقدية)، مجلة جامعة قسطنيطينة للعلوم الإنسانية، الجزائر: منشورات جامعة قسطنطينة، العدد ٥٤، ١٩٩٧
- قلم التحرير، الحداثة في الفكر الغربي: جذورها وآثارها، مجلة الإيمان، العراق: أربيل، السنة الثالثة، العدد ٨، ٢٠٠١
- قلم التحرير، اتجاهات حداثية في تأويل القرآن، المصدر نفسه.
- كاظم جهاد، من نقد الحداثة إلى ما بعد الحداثة، مجلة الكرمل، العدد ٥٢، صيف ١٩٩٧
- كيت سوبر، الماركسية والتفكيكية: بعض الأفكار حول كتاب جاك دريدا أطياف ماركس، ترجمة سعدي عبد اللطيف، النهج سورية: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، العدد ٤٢، ١٩٩٦
- ليونار جاكسون، النظرية الأدبية الحديثة من علم الاجتماعي إلى صوفية نصية وبالعكس، ترجمة ثائر ديب، الكرمل، العدد -، ٢٠٠٠

- مارك أليكس، أحداث ١١ سبتمبر أعلنت نهاية شرعية الحداثة الغربية، كنموذج مسيطر، لقاء العدد، إعداد سوسن حسين، مجلة السياسة الدولية، العدد ١٥٠، أكتوبر ٢٠٠٢

- محمد المصباحي، منزلة الخيال عند الشيرازي على ضوء فلسفة ما بعد الحداثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٢٠ - ١٢١، ٢٠٠١ - ٢٠٠٢

- محمد جمال باروت، في منطق ما بعد الحداثة، الكرمل، العدد ٥٢، ١٩٩٧

- محمد سبيلا، الوعي الفلسفي بالحداثة بين هيغل وهيدجر، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز الإنماء القومي، العدد ١١٦ - ١١٧، ٢٠٠٠

- محمود منقذ الهاشمي، الكارثة المنتصرة: التيارات الأصولية في الفكر الغربي، في كتاب العنف الأصولي: نواب الأرض والسماء، لندن: رياض الرئيس للكتب والنشر، ١٩٩٥

- ناجي علوش، العقلانية في الممارسة السياسية العملية، في كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري، الرياض: المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩٢

- نينابولنا، الشباب الأمريكي والبحث عن أيديولوجيا، ترجمة هنريبت عبودي، مجلة دراسات عربية، العدد -، ١٩٧٩

رابعاً- الصحف

- بسام خالد الطيارة، علم الألسنية: سلاح التواصل السياسي الأول، جريدة الأوسط، العدد ٥٥٠، ١٨ آب، ٢٠٠٢

- سي رايت ميلز، من العصر الحديث إلى ما بعد الحديث، ترجمة كريم الجاف، العرب، لندن، العدد (بلا)، الخميس ٨/ ١١/ ٢٠٠١
- ضياء الدين سردار، ما بعد الحداثة والآخر: الإمبريالية الجديدة لـ الغربية، عرض جريدة البيان الإماراتية، دبي، الخميس ٢٤ أيار ٢٠٠١
- فاضل السطاني،م عارك الستينيات الفكرية تعود إلى بار سفة الحداثة ومنظورها «جاهلون»، جريدة الشرق الأوسط، لن ة ٢٠، العدد ١٦٨٨٧، تشرين الأول ١٩٩٧
- د. غسان السيد، جاك دريدا أو الفكر الإنساني، ج سبوع الأدبي، العدد ٨٢٠، ١٧/ ٨/ ٢٠٠٢

خامساً- الأطاريح

- أفرام داود بشير، دور المثقفين في التحولا اعية، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية القانون والسياسة، جاه ، ١٩٧٩
- راستي عمر، التفكيكية في العمارة: د يل للخلفية الشكلية للعمارة التفكيكية، رسالة ماجستير مقد ية الهندسة: قسم العمارة في جامعة بغداد، ب ١٩٩٦
- صلاح مهدي حميد، تغير العمارة وتطورها: دراسة تحليلية لمفهوم التطور ضمن النظرة الكونية، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الهندسة، قسم العمارة: جامعة بغداد، ٢٠٠٠
- عبد الحسين عبد علي، تشكيل المفهوم المعماري في الخطاب الحضاري وفق نظرية القيمة، رسالة دكتوراه - كلية الهندسة - قسم الهندسة المعماري - جامعة بغداد، ٢٠٠٢، ص ١٠١

- علي هارف، حزب البعث العربي الاشتراكي والحركة الطلابية في العراق، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية القانون والسياسة، جامعة بغداد، ١٩٨٢
- كريم حسن الجاف، مسألة الوجود في فلسفة هيدجر، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب/ قسم الفلسفة، جامعة بغداد، ٢٠٠٠

Book and Article

- Danieil Bell, The coming of Post-industrial society, Basic Book, Inc, publishers new yorks, 1973
- Herbert Reid & Earnest Yanareiia, post - modern political; science the review of politics, vol. 37, No. 3, july, 1975
- Kristen Renwick & Lina Haddad Kreidie, the prespective of Islamic Fundamentalists and the limits of Retional choice theory political psychology, vol. 18. 1997
- Stephen Castless, Globalization and Migration: Some Pressing Contradications, International Social Science "Journal Blackwell Publishers, Unesco" june - Number 15, p 183

Internet

1- Clint Brown, Dangerous "isms" I Modernism, http://members. cox. net/ winfieldcofc/ evidences/ 04 amodern notes. htm.
2- JEFE FOUNTAIN, Post - Modernity: AGLOBAL Weather Change? http://WWW. hfe-org/ resource/ articals/ postmod. htm.
3- The Englightenment, http://www. googlo. com, file://A:/ tty2. htm.
4- REV. SUZANNE MEYER, Unitarian Universalism and the Post Modern, Rad ford, viriginia, July - 20 - 1996: http:// www3. edgenet.net/ Fearpenter/ meterpst. html.
5- R. Wesley Hurd Postmodernism, http://www. mackenziestudycenter. org/ philosohgy/ articles/ postmod.html.

6- Larry Taylor, PostModernis, http://www. strangerthingsmag.com/ L. Taylor. html.

7- BARRY BURKE. Post. -Modernism and Post Modernity, hhtp:// www.infed. org/ biblio/ b-postmd. htm.

8- Kenny Coyle, Post-Modernism and the CPGB, http://www. myspace. co. uk/ cp-of-britain/ Pages/ Postmodernism. html.

9- WEEK: Post - Modernity and The Information society, http:// www. arts. auckland. ac. nc. n2/ soc/ papers/ sociol %20223/ week %2611. htm.

10- Dr. Mary Klages, Postmodernism, http://www. colorado. edu/ Engl 2021 klages/ pomo-htm.

11- Shannon Welss & Karla Wesley, PostModernism and Its Critics, FILE://A:/post modernism and its critics, htm.

12- Christian Decock, Post Modernity or high Modernity? http:// www. Mngt. waikato. ac. n2? depts/ sml/ journal/ indy v11/ decoc k.htm.

13- Zath Roth, November 10, 2002, What the Hell is Post Modernism? http://edublog. Kmdi. utoronto. ca/kuin/ roth/ 000965. html.

14- Http://home, birzeit. edu/ phil-cs/ publications/ modernaity. html.

15- Boyend PostModernism, http;//www. users. cloud9. net/bradmcc/ postmodernism. html.

16- Modernism and Modern Thought, gttp://www. abc. se/m 9783/ mmt-e. html.

17- Some Remarks on Modernity and Post-Modernism and/ or Post-structuralism, http://www. artsci. hsu. edu/ Faculty I Professors/ Protevi/ DG/ lecturel. html.

18- Modernite, http://alwatan 4 all 2000. netfirms. com/ article-00009- htm. تجسيد الحداثة.

19- Postmodernism, http://www. colorado. edu/ English/ en 120 Iklageslpomo. html.

20- MAIJID Yousefi-The Traditional, Modern and Post Modern leftin Iran, Hayat-e nou)persian morning Daily،(vol2, no 560, 2002, http:// www.netiran. com/ htdocs/ weekly journal/ politics/ wj 00842.htm.

21- Postmoern Social Theory, Sociology 319, March 30 and April4, 2000, http://ureqina.ca/-gingrich/a400. htm.

22- POST Modernism, http://www. colordo. edu/ English/ Engl 20 klages/ pomo-html.

23- RONALD G. SUNY, Socialism, Post-Socialism and the Appropriately modern: Thinking about the history of the USSR from; the journal of the international institule, vol.6, no.2. http:// www. umiched/ iinet/ journal/ vol/ no.2/ sunyweb. html.

24- Post Modernism, http://www. defencejournal. com/ globe/ jan 99/ postmodern. htm.

25- Ingridstevens, postmodernism, structuralism, post structuralism, deconstruction and art criticism, Dr arte 54 septe 1996, http:// www. unisa.ac.za./ dept/ press/ derte/ 54/ stevens. html.

26- Structuralism/ poststructualism, http://www. google.com.file:// A://IDERRIDA-LSC.htm.

27- Structuralism and post - structuraalism: some notes: Http://www. brookes. ac.uk/ schools/ humanities/ English/ postruct. htm.

28- http://www. albayan/ culture/ 2001/ issue 58/ afaque/ 2htm.

29- John Zerzan, The Catastrophe of Posmodernism, http://media. ankara. edu. tr/-erdogan/-erdogan/pomo.htm.

30- post-structuralism: http://www. google. com.

31- Jacques Lacan, http://www. colorado.edu/ English? ENGL 2012 klages/ lacan. html.

32- Michel Foucault (1946-1984) http://www. connect. net/ ron/ fooucault. html.

33- Dictionary for the Study of the Works of Michel Foucault, http:// www. califormia. com/-rathone/ foucau 10. htm.

34- Michel Foucault: Genealogy of Knowledge: http://www. google. com.

35- Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge, http://www. marxists.org/ refernce/ subject/ philosophy/ works/ fr/ foucault.htm.

36- Structuralism and post-structuralism: some: notes, http://www. brokers.ac. uk/ schools/ humamties/ English/ postruct. htm.

37- Haidar Eid, Worlding: Deconstructive postmodernism, http:// node9. phil3. uni-freiburg.de/ 1999/ eid.html.

38- Jerry L. Sherman. Epistemological Repentance: Aresponse to postmodernism: Http://www. file://A:/ Epistemological Repentance: Aresponse to post-modernism. htm.

39- Post-Srrucuralism, http://home. mira. net/-andy/ works/ foucaul 1. htm.

40- 1968: Ayear of Revolution, http://WWW. marxist.com/ 1968/.

May of 1968, http://www. geocities.com/ youth 4 sa/ may 68.html.

41- 1968: The Students Revolution: http://www. google. Form General Strike to general elections: http://www. danielsinger. org/ 18 mai. html.

42- France scultural revolution: http://www. danielsinger. org/ 18 mail. htbl.

43- Post-stucturalism: http://www. google.com.

44- Alxa hapbhrn, Postmodernity and the politics of feminist psychology, radical psycho;ogy, vol.1, issue.2, http://www. yorku. ca/ danna/ hepbum. html.

45- Bill Ramey, Derrida and Deconstruction: An Introduction, http:// ourword. compuserve.com/ homepages/ billramey/ derrida.htm.

46- Deconstruction, http://www. google, file:// A:/ Deconstruction. htm.

47- Brighn al-Yaalina, Critical Pagan Postmodernism: An Overview, http://www. ourpinkhouse.com/ essays/ pomo. htm.

48- Nic Robinson, Communicating to Truth to create belief in a Postmoderworld, http://www. ridley. unimelb.edu.au/ theological/ studying/ cycm/ theology/ truth-belief.htm.

49- Michael Allen Gillespie. Nietzche and the premodernist critique of postmodernism: http://www. criticalreview.com/ voll 1 no 40 toc. html.

٥٠- س نكران رافيندران، جاك دريدا ونظرية التفكيك، ترجمة خالدة حامد تسكام

http://J.M/Balkin, Deconstructive Practice Legal theory, http:// www. google.com, file://A:/ Deconstructive Practice and Legal Theory-Part 1. htm.

٥٢- انظر: داخل النص/ خارج النص: بين الامتلاء والخواء

Http://www. zomal.com/zomalhtm/ zomale/ articals/ c0025. htm.

53- Http://www. swin. edu. au/ sbs/ media/ gallery/ david/ pg1. htm. The Political and Philosophical origins of the Australia sconstitutional system, http, google, com. file://A:/ Australian Public Law 1. htm.

54- Http://www. swin. edu. au/ sbs/ media/ gallery/ david/ pg1. htm.

٥٥- تعالي المصطلح وانحناء التعريب

http://www. alwtan.com/ grapphics/ 2001/ july/ 9$$7/ heads/ ot 17. htm.

56- Some post-structural Assumptions, http:www. brocku. ca/ english/ courses/ 4F70/ poststruct.html.

57- Eric Dodson, the Post-modern Intensification of Humanistic psychology: non-lecture of Disinformation, http://www. westga. edu/ psydept/ dodson/ nonlectu.html.

58- Will Shaw, Deconstruction is political weapon, http://vision. york.ac.uk/ articles/ 139/ politics/ 4107. shtml.

59- Lois Shawvers summary of the politics of jacques derrda by mark lilla at, http://www. california.com/-rathbone/ derrida.htm.

60- Richard E. Joines, Contretemps: Derrdas Ante and the Call of Marxist Political Philosophy, http://www. google.com.

61- Don Slater, Consumer Cultur, http://homepages. gold.ac.uk/ slater/ conumer/ modern.html.

ÑÙ En ، (Review of Pamphlet on "Post-Modern Anarchism", http:// www. ainfos.ca/00/ dec/ ainfos 00425.html.

63- Modernity and Post Modernity: globalization vs. fragmentation: Acritical Essay, http://archive. glennpowers. com/ college/ papers/ sov 321-finalpaper. html.

64- F.L.J.JAKSon, Post-Modernism and The Recovery of the philosophical tradition, File://A:/ jackson, post-modernism. htm.

65- Postmodernism, http://www. wm. edu/ So/ monitor/ spring 98/ docs/ Post mod, html.

66- F.Heylighen, Psst-Modern Fragmenation, http://pespmcl. vub.ac.be/ POMOFRAG. html.

67- NATION STATES: Nations in a Atate of change, HTTP:// SPECIALS.FT.COM/In/specials/ sp 40 fe. htm.

68- Change and Continuity in International Globalization Process: Trurn of the Century Scenarios, http://lanic. utexas. edu/ project/ sela/eng-docs/ spc 122 di 44 htm.

٦٩- د. نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، عرض إبراهيم غرابية.
http://www. aljazeera.net/ books/ 2001/11/11/21 /- htm.

70- DANIEL JADAMS. Toward A Theological understanding of postmodernism, http://www. corsscurrents. org/ adams. htm.

71- Notes Towards a post a post-Secular Society, http://www. starcourse.org/ post-secular.

72- Jess ohn, What is Postanarchism "POST"? http://www. google, com.

73- Vaclav Havel, The Need for Transcendence in the Postmodern World, File://A:/ the need for transcendence in the postmodern world. htm.

74- ROY Edgemon, Post Modernism and Evangelism, http://www. bwanet. org/ divisons/ ee/ postmodernism %20e dgemon. htm.

75- Howard Cincotta, Post-Modern Diplomacy and new media, http://www. cisp. org/ imp/ july-2001-01 cincotta.htm.

76- Johannes ANGERMULLER, Postmodernism in context or Grad students on the market, http://www. grandnet.de/ pomo2. archives/ pomo 98. papers/ inaugu 98. htm +8 & inlang=ar.

77- Andrew Boyd, Save Western Civilization now-Ask me how! http:// ww. wanderbody. com/ pomotogo/ save %20 western 20 civ. html.

78- Ihd hassan, From Postmodernism to Postmodernity: The Local/ Global context, http://www. ihabhassan. com/ postmodernism - to- postmodernity. htm +8.

79- Brief History of Post modernism, File://A:/ Brief history of post modernism.htm.

80- Life Purpose "Coping With Postmodernity", http://www. aspirenow.com/ Purpose 1000 Postmodernism. 1.htm.

81- MODERNISM Is Not the same as westrenization, http;//www. geocities.com/ Athens/ forum/ 4123/ modern. htm.

82- Helen Flatley, http://www. geocities. com/ helenflatley/ pmt. htm.

83- Jean - Francois Lyotard, The Postmodern Condition Areport on Knowledge, http://www. marxists. org/ referemce/ subject/ philosophy/ works/ fr/ lytard.htm.

84- Fredric Jameson, The Culural Logic of Late Capitalism, Duke Up, 1991, http://www. file:// C:/ My Documents/ Jameson.htm.

85- POST MODERNISm-a definition?, http://www. hewett. norfolk. sch. uk/ curric/ soc/ Postmode/ post 11. htm.

86- Post modernism, http://www. christianity. co. nz/truth 5.htm.

87- Educational Administration in the Postmodern http://wwwpedb. utexas.edu/ faculty/ scheurich/ proj6/ pags/ edu.htm.

88- James Kurth, Religion and Globalizatuon, File://A:/ Eessay Religion and Globalization. htm.

89- FREE ARAB VOCE., February 13,2000, http://www. fav.net/ Matrix Of Postmodernism And Globalization.htm.

90- Botis Kapustin, Russia as Apost - modern country, http://www. msses. ru/ win/ research/ texts/ kapustin. html.

91- Kristie Steele, Definition of Post modernism, http://hyper. vcsun. org/ Hyper News/ battias/ get/ coms 633/ f2001/ pomodef.html? inline=-1&.

92- Postmodernism and The Deconstruction of Social explanation: The Frightened Cries of A Child, http://www. google. com.

93- Prof Khwaja Masud, Postmodernism to Pluralism http://www. ang.group.com/ thenews/ nov 2001 - daily/ 05- 11- 2001/ oped/ 03.htm.

94- Post Modernism and Globalisation: What is it and how will it affect alternative medicine and traditional healing methods? http://www. holistichtopics.com/ HMG/ postmod. ht.

95- Ashley Padgen, Postmodernism and Economics, July, 1999, http:// www. arts. unsw. edu. au/ hps/ sts core links/ couressubjects - details/ scts page/ tech change econ dev site/ tech change site/ Final %20 student %20 journal 1999/ postmodern. htm.

96- Modernism and Modern Thought, http://www. abc. se/-mg 9783/ mmt - e. html.

97- Definition of Post modernism, http://hyper. vcsun. org/ Hyper News/ battias/ get/ coms 633/ f 2001/ pomodef. html? imline=-1 &.

98- Clint Brown, dangerous "isms" II - Postmodenism, http:// members. cox. net/ winfieldcofc/ evidences/ 14 bpos 8.

99- Capitalism: A Very Special Delirium, An Interview with Gilles Deleuze and Felix Guattari, http://ww. nettime. org/ Lists-Archives/ nettime -1- 9604/ msg 00025. html.

100- Enlightenment or Postmodernism, http://www. georgetown. edu/ bassr/ gaynor/ ep.htm.

101- Post modernism, http://www. christianity. co. nz/ truth 5. htm.

102- Storytelling and post - modernism: Jean - Francois votard, http:// www. stevedenning. com/ postmodern. html.

103- Alan Sokal & Jean Bricmont. The Post - modernist Wonderland: Intellectual Impostures, by Stefan Steinberg, http://www. google. com, file://A:/ The post - modernist wonderland Intellectual Impostures by Alan Sokal and Jean Bricmont. htm.

104- Chamsy Ojeili, The "92- Advance Without Authority" [I]: Postmodernism - Libertarian Socialism and Intellectuals, http:// www. decoracynature. org/ dn/ vol 17/ ojeili - intellectuals.

105- Pauline Marie Rosenau, Post - Modernism and Social Sciences: Insights, Inroads, Intrusions, http://pup. princeton. edu/ titles/ 4943. html.

١٠٦- الحداثة وما بعد الحداثة والدين،
Http://www. Khayma. com/ ishraf/ Postmodern. htm.

107- Clive Beck, Postmodernism - pedagogy and Philosophy of Education, http://www. edu/ EPS/ PES-Yearbook/ 93 - dics/ BECK.HTM.

108- Neil P Corkeran, Post modernism, http://www. msu. edu/ user/ corocora 5/ essays/ post - modernism. html.

109- Day Ten: Whats Wrong with Postmodernism? partl, http://www. carleton. ca/ %7 Eclaughli/ tutpost. htm.

110- Martin Irvine, The Postmern, Postmodernism, Postmodernity: Approaches to Po-Mo, 1998, http://www. georgetown. edu/ irvinemj/ technoculture/ pomo. html.

111- Rev. Dr. Robert lles, Another Look at Post-Modernism, http:// www. emu. asn. au/ resources/ res 03. html.

112- Sami pihlstrom, Modernity and Tragedy: How Pragmatism Educates Humanity, http://www. bu. edu/ wcppapers/ Anth Pihl.htm.

113- ZRIM, A Return to God In Post Modern Culturee?, http://www. ALLIANCENET.ORG/ www.bore/ MESSAGES/ 715. html.

114- Bruce A > Sullivan, Tolalizing Postmodernism: Master - Narratives in Pynchons Vineland, http://www. themoderword. com/ pynchon/ papers.

115- Robert delamar, Why am I here? Post-modernism, electronic consciousness and humanness, post-modernism, electronic con-sciouseness, and humanness > > by robert delamar > > *sp..

116- Sisan Ritchie, The Promise of Postmodernism for Unitarian Unversalist Theology, http://www. meadville. edu/ ritchie - 3 - 1 html.

117- What in the World is Postmodernism?, http:english3. fsu. edu/- dmelz/ PostModernism intro. html.

118- Doctor Dale, The Dawning of Post-Modernism for the Church, http://www. michaelmilesband. com/ guide/ index. php? Mile=0013.

119- Post modernism, http://www. christianity. co. nz/ truth 5. htm.

120- Mark Godfrey, World Views: Philosophical Movemenets of the 20 the Century, http://www. comms. dcu. ie/ sheehanh/ philosophy/ d2000/ godfrey. htm.

١٢١- صالح النبهان، الحداثة وما بعدها،

http://208. 185. 82. 137/ archive 01/ july 01/ mehwar 11 - 1. htm.

122- Bradly Butterfied, The Baudrillardian Symbolic, 9/11 and yhe War of Good and Evil, http://www. google, com. file://A:/ the Baudrillaradian Symbolic, 9 - 11, and the war of good and evil. htm.

123- Postmodernism or The Cultural Logic of Capitalism. http:// www. english. edu/ strickland/ 495/ jameson 1. html.

124- Muslem Identity in postmodern America, http://www. Islamamerica.og/ articles. cfm? articl - id= 49.

125- Thomas Hopko, Orthodoxy in Post-Modern Pluralistic Societies, Http://www. svots. edu/ Faculty/ Thomas-Hoko/ Articles/ Orthodoxy-and Post-Modernism- html.

126- Free Arab Voce., February 13$$2000, http://www. fav. net/ Matrix Of Postmodernism And Globalization. htm.

127- Vincent MeCann, How Can Christians Proclaim Absolute truth in A Post - Modern World?, http://www. dreamwater. com/ spotlight/ postmodern. htm

128- M. A > Muqtedar Khan, Postmodernity and the Crisis of Truth, Vo 12, No 1, Jan 21,2000, File://A:/ Postmodernity and the Crisis of Turth.

129- Post-modernism, http://www. christianity, co. nz/ truth 5. htm.

130- Jean Francois Lyotard, http://www. egs. edu/ faculty/ jwan-francoislyotard. html.

١٣١- رشيد بو طيب، جينالوجيات ما بعد الحداثة،
Http://208. 185. 137/ archive 02/ aqwas 27-1 htm.

132- Jean Francois Lyotaro, http://www. wits. za/ fac/ arts/ sociology/ lyotnotes. htm.

133- Jeffrey A. Bell, Phenomenology - Poststructuralism and the Cinema of Time, http://www. hanover. edu/ philos/ film/ vol-02/ bell.htm.

١٣٤- حول كتاب جان فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثي.
http://home. talkcity. com/ terminus/ rouia/ e5. html.

١٣٥- رضا دولاري، ما بعد الحداثة، ترجمة حيد حب الله.
Http://www. u - of - slam.net/ asdaa/ p4/ mukhtarat.htm.

136- Postmodern Theory, Lecture Sketch: Baudrillard, http://www. wist. ac. za/ arts/ sociology/ baudnotes. htm.

137- Jean Baudrillard, http://www. google.com, file://A:/ Jean 125 Baudrillard. htm.

138- Jean Baudrillard, Redical Thought, http://www. google. com. file://A:/ Radical Thought.htm.

139- Postmodern Theory, Lecture Sketch: Baudrillard, http://www. wist. ac. za/ fac/ arts/ sociology/ baudnotes. htm.

140- Jean Baudrillard, Simulacra Simulation, http://www. stanford. edu/ dept/ HPS/ Baudrillard/ Baudrillad - Simulacra.

141- Mark Nunes, Baudrillard in Cyberspace: Internet - Virtualıtyand Postmodernity, http://www. dc. peachnet. edu/ - mnunes/ jbnet.htm.

142- Caroline Bayard and Graham Knight, Vivisecting the 90s: An Interview with Jean Baudrillard, http://www. google.com, file:// A:/ Vivisecting the 90s. htm.

١٤٣- رضا دولاي، ما بعد الحداثة، ترجمة حيدر حب الله.

Http://uofislam. hostme. com/ asdaa/ 04/ mukhtarat. 1. htm.

144- Dougle Kellner, Critical Theory and Crisis of Social Theory, http://www. uta. edu/ huma/ illuminations/ ke 115. htm.

145- Key Habermasian Terms: Critical Theorist - theory of rationality communicative action, http:///www. arches. uga. edu/ gapage/ gap/ Jurgen %20 Habermas %20 bio. htm.

١٤٦- د. جورج جقمان، مكانة ماركس.

Http://home. birzeit. edu/ philes/ publications/ on-mx. htm.

147- Gitta Tulea & Ernest Krausz, Postmodernism and The cunning of Reason, http://www. google. com, file://A:/ Tulea & Krausz Postmodenism and Cunning of the Reason. htm.

148- Jason L. Powell, Understsnding Habermas: Modernsilutions, Postmodern problems, Sincronia Spring 2002, http://sincronia. cucsh. udg. mx/ modr. htm.

149- Andrew Feenderg, Alternative Modernity: The Technical Turn In Philosophy and Social Theory, http://www. rohan. sdsu. edu/ faculty/ feenberg/ Altsam. htm.

150- Postmodernism, http://www. wikipedia. org/ wiki/ Postmodernism.

151- Hristian De Cock, Post Modernity or High Modernity, http:// www. mngh. waikato. nz/ depts/ sml/ journal/ indev 11/ decock. htm.

152- Post-modernism, http://www. angelmessage. org/ pilgrimsepromise/ postmodernism in america. htm + western + society 8 & inlang = ar.

153- Johannes ANGERMULLER, Postmodernism in context or Grand students on the market, http://www. grandnet. de/ pomo2. archives/ pomo 98. papers/ inaugu 98. htm + 8 & inlang = ar.

154- Stanford Encyclopedia of philosophy, Richard Rorty, http:// www. file://A:/ Richard Rorty. htm.

155- Fredric Jameson, The Cultural of Late Capitalism, from Fredric Jamesons Postmodernism or the Cultural logic of late Capitalism, Duke UP, 1991, http://www. google. com, file://C:/ My Documents/ Jameson.htm.

156- Fredric Jameson, Postmodernism or the cultural logic of late capitalism, http://www. marxists. oeg/ reference/ subject/ philosophy/ works/ us/ jameson. htm.

157- Fredric Jameson, The Cultural of Late Capitalism, http://www. google. com, file://C:/ My Documents/ Jameson. htm.

158- Http://www. balagh. com/ monawat/ pb 0 t 18 hn.htm.

159- The Free Arab Voice, Fbruary 13,2000, http://www. fav.net/ Matrix OfPotmodernism And Globalization. htm.

١٦٠- راشد عيد الكريم، التفكيك.

Http://www. google. com.

161- Ziauddin Sardar, Deconstructing Postmodernism, The Arab Free Voice, http://www. fav.net/ matrixPfPostmodernism And Glibalization. htm.

١٦٢- كلمة السيد محمد خاتمي حول حوارات الحضارات والثقافات التي ألقيت في اليونسكو في ٢٩/ ١٠/ ١٩٩٩

http://www. diloguecentre. orgLArabic? Speech.htm.

163- Rethinging The Twentieth Century Culture of Former Soviet and European Countries, http://srch. slav. hokudai. ac. jp/ publictn/ No. 64/ janaszek/ jana 1. html.

164- Post-Modernism, http://www. withchrist.org/ PM.htm.

١٦٥- رضوان جودت زيادة، المجتمع ما بعد الحداثي.. سوسيولوجيا السوق والموضة، صحيفة السفير، لبنان.

Http://assafir.com/ iso/ Weekly - culture/ 46.h, 2002/ 12/ 27. html.

166- Ronald Inglehart, Globalization and Postmodern Values, The Washington Quartely, The Center for Strategic and International Studies and the Massachusetts Institute of Technology, http:// www. goggle. com.

167- Andy Crouch, What exactly is Postmodernism, Christianity Tidy, November 13,2000, http://www. christianty today. com/ ct/ 2000/ 013/ 8$$76. html.

١٦٨- ناصر الرباط، عن الحرية والانتماء، وجهة نظر - العدد ٢٩، حزيران ٢٠٠١

Http://www. mafhoum.com/ press/ 55 C 34. htm.

169- Douglas Kellner, Globalization and the Postmodern Turn, http://www. gseis. ucla. edu/ courses/ ed 253a/ GLOBPM. htm.

170- Posmodernism Courtney Schlosser, http://www. windchime. com/ matrix/ part 2/ part 2 - ch6. htm.

171- Chamsy Ojeili, Post-Modernism, the Return to Ethics, and the Crisis of Socialist Values, http://www. democracynature. org/ dn/ vo18/ ojeili - ethics. htm.

172- Contemporary Western Culture, http://www. churchreform. com/ modern.htm.

173- Dr. Massimo pigliucci, Creatioism VS Evolution: The Twin Dangers of Teligious and Scientific Fundamentalism, http://www. scifidimensions. com/ Jun 00/ real - techer eationism. htm.

174- Postmoernism, http://www. wm. edu/ SO/ monitor/ spring 98/ docs/ Postmod. html.

175- Screen Studies: module 10. Themes in Science Fiction Aliens (1990), http://infocom. cqu. edu. au/ Units/ win 99/ 51215/ themes-ALIENS/ themes. html.

176- Postmodernism, http://www. wm. edu/ SO/ monitor/ spring 98/ docs/ Postmod. html.

177- Post Modernism, http://www. christianity. co. nz/ truth 5. htm.

178- Carol A. Stabile, From the Cold War to the Hot Zone: Nature Capitalism and the postmodern Apoccalypse, http://www. google. vom. file://Stabile From the cold war to the Hot Zone – htm.

179- Postmodernism and The Deconstruction of Social explanation: The Frightened Cries of A Chil, http://www. google. com.

180- Helen Flatley, http://www. geocities. com/ helenflatley/ pmt. htm.

181- Post-Modernism & Humanism, http://www. thatfish. com/ Faith/ Postmodernism. htm.

182- Definition of Post modernism. http://hyper. vcun. org/ Hyper News/ battias/ get/ coms 633/ f 2001/ pomodef. html? inline = - 1 &.

183- Bernard Ortiz De Montellano, Post Modern Culturalism and Scientific Illiteracy, http://www. aps. org/ apsnews/ 0198/ 019827. html.

184- Educational Administration in the Postmodern, http://www. edb. utexas. edu/ faculty/ scheurich/ proj 6/ pags/ edu. htm.

185- Moernism to Post-Modernism?, http://www. chstm. man. ac. uk/ teaching/ hs 124 - c.htm.

185- Postmodernism, http://teaching. etdguide. com/ openwiki/ ow. asp/p= PostModernism & a + diff.

187- William Glbson, Literature, http://home 19. inet. tele. dk/ rasbolding/ William Gibson. htm.

188- Contemporary Western Culture, http://www. churchreform. com/ modern. htm.

189- Rob Gardner, The Self In Post Modern Society, http://ucsu. colorado. edu/ gardnero/ Self. htm.

190- Postmodernism, http://www. wm. edu/ SO/ monitor/ spiring 98/ docs/ Post mod. html.

191- Post modernism-A definition? http://www. gewett. norfolk. sch. uk/ curric/ soc/ Potmode/ post11. htm.

191- Doug Mann, What is PostModernism? http://home. attbi. com/ crapsonline/ pomo-101/ pomo. html.

192- Ronald Inglehart, Globalization and Postmodern Values, Washington Quarterly, The Center for Strategic and International Studies and the Massachusetts Institute of Technology, http:// www. google. com.

193- Postmodernism, http://www. wm. edu/ SO/ monitor/ spring 98/ docs/ Post mod. html.

194- Postmodernism and The Deconstruction of Social explanation: The Frightened Cries of A Chil, http://www. google. com.

195- Postmodernism Courtney Schlosser, http://www. windchime. com/ matrix/ part2/ part2 - ch6. htm.

196- Chamsy Ojeilim The "Advance Withouce Authority" [I]: Post-modernism - Libertarian Socialism and Intellectuals, http://www. democracynature. org/ dn/ vo17/ ojeili - intellectuals 197 - The Post - Modern Family, http: //www. unu. edu/ unupress/ unupbooks/ uu 13 se/ 03. htm.

198- Edward S. Herman, Postmodernism Triumphs, http://www. zmag. org/ zmag/ articles/ jan 96 herman. htm.

199- Roy Edgemon, Post Modernism and Evagelism, http://www. bwanet. org/ division/ee/ postmodernism %20e dgemon. htm.

200- What is Feminism)and Why do we to talk about it so much؟(

http://www. colorado. edu/ ENGL 2012 Klages/ 1 feminism. html.

200- Postmodernism. Ideology, politics, http://media. ankara. edu.tr/ cormack. htm.

201- Postmodernism. http://www. wikpedia. org/ wiki/ Postmodern-ism.

202- Stanford Encyclopedia of Philosophy, Richard Rorty, http:// www. file://A:/ Richard Rorty. htm.

203- Definition of Post modernism, http://hyper. vcsun. org/ Hyper News/ battias/ get/ coms 633/ f 2001/ pomodef. html? inline - 1. &.

204- Save Western Civilization Now-Ask Me How! http://www. wawanderbody. com/ pomotogo/ save %20 westren %20 civ. html.

205- Definition of Post modernism, http://hyper. vcsun. org/ Hyper News/ battias/ get/ coms 633/ f 2001/ pomodef. html? inline - 1 &.

206- D. H. Lawrence & William Butler yeat, Anglo-American Modernism and Post odernism, http://www. tncc. vccs. edu/ faculty/ longt/ e 252/ tutorial 12. htm.

207- K. M. Azam, The dogma of modernism: Scientism, Secularism and laisses faire capitalism, http://www. muslimedia. com/ ARCHIVES/ features 98/ dogma. htm.

208- Post-modernism, http://www. withchrist, org/ PM. htm.

209- Keith P. Dyrud, Christianity in the Post- Modern Era, July 1993, http://www. visi. com/-dyrud/ postmod. htm.

210- Welcome to the World of Jean Baudrillard, http://www. google. com, File://A:/S)timulacrum)b. htm.

211- Neil P Corkeran, Post Modernism, http://www, msu. edu/ user/ corocora5/ essays/ post(modernism. html.

212- Postmodernism and The Deconstruction of Social explanation: The Frightened Cries of A Child, http:www. google. com.

213- Post modernism, http://www. christianity. co.nz/truth5. htm.

214- Dr Jalalul Haq, Post- Modernity paganism 1-Islam, http://www. minerva- india- com/ post- modern. htm.

215- Dave Hill & Peter Mclaren and others, Postmodernism in Educational Theory: Education and the Politicas of Human

Resistance, http://www, tpress. free- online. co. uk/ postmodern-ism. html.

216- Alan Sokal & jean Bricmont, The Post- modernist Wonderland: Intellectual Impostures, by Stefan Steinberg, http://www. google. com, file://A:/ The post-modernist.

217- Xiaorong Li, Postmodernism and Universal Human Right: Why Theory and Reality Do not Mix, http://www. secularhumanism. org/ library/ fi/ li/ 184. html.

218- Human Rights and cultural Relativism http://www. hambastegi. org/ selectedarticles/ editor 052801.htm.

219- Brighn al-Yaalina, Critical Pagan Postmodernism: An Overview, http://www. ourpinkhhouse. com/ essays/ pomo. htm.

220- Pauline Marie Rosenau, Post- Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions, http:// pup. prince-ton. edu/ titles/ 4943. html.

221- Raimo Vayrynen, Anti- Globalization Movements At the Cross Roads, November 200, http://www. ciaonet. org/ pbei/ kroc/ var02/ html. http://www. albayan.

٢٢٢- بيتر ووترمان، العولمة، الحركات الاجتماعية، والأمميات الجديدة.

co. ae/ albayan/ book/ issue 216/ foriegnlib/ 2.htm.

223- Dr. Thomas Meyer, The politics of identity: The challenge of Modern Fundamaentalism, http://www. far. or. id/ eng/ art002 politik le. html.

224- K M Azam, The dogma of modernism: Scientism, Secularism and laisses faire.

capitalism, http://www. muslimedia. com/ ARCHIVEs/ featurers 98/ dogm a.htm.

225- Globalization: From Fordism to Flexible Accumulation, http:// it. stlawu. edu %7 Epomo/ mike/ accumu. html.

226- Postmodernism and the Deconstruction of Social explanation: The Frightened Cries of A child, http:www. google. com.

227- Andrew Feenberg, Critical the Theory of Technolgy, http://www rohan. sdsu. edu/ faculty/ feennberg/ CRITSAM2. HTM.

228- Nation States: Nations in a state of change, http://specials. ft. com/ In/ special/ sp40e. htm.

229- Antje Herrberg, the Post-Cold War Order and the Search for New Research Methodologies for the Political scientist, http:// www. the Search for Now Research Methodologies for the political scientist. htm.

230- Postmodernism,http://www. wm. edu/ SO/ monitor/ spring98/ docs/ Post mod. html.

231- Robert Young, Postpositivist Realism and Return of the Same: The Rational Subject and Post)post(modern Liberalism. http:// www. file://c:/ My Docume.../ Young Postpositivist Realism and the Retur of the Same –ht.

232- Larry Taylor, thoughts on Postmodernism, http://www. strangethingsmag. com/ L.Taylor. html.

٢٣٣- هاشم صالح، الفلسفة الإنسانية.. هل جعلت الإنسان أقل سذاجة وشراسة؟،

Http://www. balagh. com/ monawat/ pb0t 18hn. htm.

234- Postmodernism and the Deconstruction of Social explanation: The Frightened Cries of A child, http:www. google. com.

٢٣٥- عبد الناصر حنفي، في التقنية الجمالية - أطروحات أبستمولوجية،
Http://www. rezgar. com/ debat/ show. art. asp? code = arabic& aid 4190

236- Betty Mayhew, the Meddia and Postmodernism, http:// hsc. csu. au/ pta/ scansw/ media. htm.

237- Adam Barnhart, Postmodern Theory and Karl Marx, http:// www. cfmc. com/ adamp/ writings/ marxpost. htm.

238- The Development of Modern Dance in the U.S. : Postmodernism, http://people. cornell. edu/ pages/ jgv4/ dance/ post mod. htm.

مستخلص

يعالج الكتاب موضوع الحركة الفكرية الغربية التي تسمى بما بعد الحداثة. سلك المؤلف في دراسته لموضوعه طريقة الاستقراء الفكري، معتمداً على المنهج الستاريخي في تناوله تطور الحركة الفكرية المجتمعية للحضارة الغربية-الأوربية من خلال العلاقة بين حركة الفكر والواقع ومخرجات تفاعلها.

وعالج المؤلف موضوعَي الحداثة والبنيوية من حيث الجذور والمعنى والآثار والأبعاد، كما ركّز على البنيوية كحركةٍ فكريةٍ حاولت معالجة الانسدادات التي وصلت إليها الحداثة على صعيد الفكر والعمل.

كما بحث في المدرسة التفكيكية وأثر الثورة الطلابية في فرنسا على تكوينها وبروزها، وتطرق للمرجعية الفكرية والآثار والمفاهيم المكونة لهذه المدرسة، ودورها في تشكيل حركة ما بعد الحداثة التي درس معناها واختلافها عن الحداثة، وذكر أبرز مدارسها؛ كالمدرسة الألمانية والفرنسية والأمريكية.

ثم وقف على أبرز الأبعاد والتحديات الفكرية التي تطرحها مدرسة ما بعد الحداثة اليوم على المجتمعات الغربية بصورةٍ مباشرةٍ؛ فأشار إلى الأبعاد الثقافية والفكرية لما بعد الحداثة، ثم درس الأبعاد الاجتماعية-النفسية ، ثم الأبعاد السياسية والإيديولوجية، وأخيراً الأبعاد الاقتصادية.

Abstract

This book tackles the topic of the Western intellectual movement called Post-Modernism . The writer s study is based on the methodology of Intellectual Induction . He also depends on the historical approach when he deals with the development of the socio-intellectual movement of the Western/European civilization, deriving it from the relation realized between the movement of intellectuality and reality as well as the results of their interaction.

He also tackles the topics of modernism and structuralism as concerns their roots, meaning, effects and dimensions. He highlights structuralism as an intellectual movement, which endeavored to deal with the dead-ends that modernism faced in the field of thought and action.

Additionally, he discusses the Deconstructive School and the effect of the Students Revolution on building and projecting it. He discusses the intellectual reference and the effects and concepts which constitute its school as well as the role it played in giving birth to the Post-Modernism Movement, whose meaning and difference from modernism the writer thoroughly studies. He also mentions its most prominent schools; such as the German School, the French School and the American School.

Then the writer pauses at the most prominent intellectual dimensions and challenges that the Post-Modernism School directly introduces to today s Western societies. Accordingly, he attracts the attention to the Post-Modernism cultural and intellectual dimensions, and studies the psycho-sociological dimensions, the ideological and political dimensions and, finally, the economical dimensions.